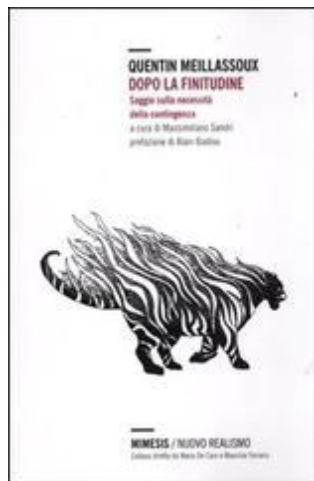


Quentin Meillassoux

DOPO LA FINITUDINE

Saggio sulla necessità della contingenza



I moderni hanno l'oscura sensazione di aver perduto il Grande Esterno dei pensatori precritici. Dopo Kant, le forme del pensiero non possono più derivare da un principio o sistema che sia in grado di conterir loro una necessità assoluta: ormai il rapporto tra pensiero e mondo si riduce ad una inestricabile correlazione dell'uno nell'altro, che finisce per dissolverli entrambi. Contro questa impostazione, il "materialismo speculativo" di Meillassoux - sottraendosi alla triade criticismo-scetticismo-dogmatismo rivendica una realtà esterna indipendente da noi, assoluta e conoscibile, al solo prezzo della rinuncia al principio di ragion sufficiente. Ed è la scienza stessa ad intimarci di scoprire la fonte della sua assolutezza, che emerge insieme al senso della forma matematica del discorso scientifico. Dopo la finitudine, la contingenza rientra nell'alveo della necessità, l'assoluto torna ad essere la destinazione originaria del pensiero - che si lascia ora alle spalle ogni "fittizio supplemento d'anima".



Quentin Meillassoux

DOPO LA FINITUDINE

Saggio sulla necessità della contingenza

a cura di *Massimiliano Sandri*

prefazione di *Alain Badiou*



MIMESIS
Nuovo realismo

Edizione Originale: Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de contingence*
© Editions du Seuil, 2006

© 2012 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)

Collana *Nuovo realismo* n. 1

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono: +39 02 24861657 / 02 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

Alain Badiou

PREFAZIONE

I

La collana “L’Ordre Philosophique” non ha solo l’intento di pubblicare opere contemporanee mature e compiute, o documenti filosofici essenziali di tutte le epoche, ma anche dei saggi nei quali possiamo leggere l’apparire di qualcosa di nuovo. Testi che rispondano alla domanda: “Per guarire quale ferita, per togliere quale scheggia nella carne dell’esistenza io sono diventato quel che si chiama un filosofo?” Può essere, come sosteneva Bergson, che un filosofo sviluppi sempre e solo una stessa idea. È certo, comunque, che egli nasce da una sola domanda, nella quale si intersecano il pensiero e la vita, e che giunge ad un certo momento della sua giovinezza. Una domanda alla quale bisogna ad ogni costo trovare il modo di rispondere.

Si tratta della categoria alla quale bisogna iscrivere questo libro di Quentin Meillassoux.

II

Questo breve saggio, frammento di un’impresa filosofica (o “speculativa”, per usare il suo vocabolario) di particolare importanza, riprende alla radice il problema che ha messo in moto la filosofia critica di Kant, e che, attraverso la soluzione che egli ne ha dato, ha spaccato in due la storia del pensiero. Tale problema, esposto nella forma più chiara da Hume, riguarda la necessità delle leggi di natura. Da dove può provenire questa pretesa necessità,

visto che l'esperienza sensibile, dalla quale proviene tutto quel che sappiamo o crediamo di sapere sul mondo, non può evidentemente garantirne alcuna? Come sappiamo, la risposta di Kant concede ad Hume che tutto ci proviene dall'esperienza. Ma non volendo cedere sulla necessità delle leggi della natura, la cui forma matematica ed accordo formale con l'osservazione empirica sono note dai tempi di Newton, Kant deve concludere che questa necessità, che non può provenire dalla nostra percezione sensibile, deve avere un'altra origine: l'attività costituente di un soggetto universale, che Kant denomina il "soggetto trascendentale".

Questa distinzione tra la percezione sensibile e la costituzione trascendentale è apparentemente il quadro obbligato di tutto il pensiero moderno, in particolare di tutto il pensiero delle "modalità", come la necessità e la contingenza. È ancora intorno ad essa che riflettono Deleuze o Foucault. Ma la ritroviamo anche nella distinzione, fondamentale per Carnap e per la tradizione analitica, tra le scienze formali e quelle sperimentali.

Quentin Meillassoux mostra con forza sorprendente che un'altra comprensione del problema di Hume, rimasta in qualche modo nascosta anche se più "naturale", perviene ad una distinzione completamente differente. Come Kant, Meillassoux salva la necessità, compresa quella logica. Ma, come Hume, ammette che non vi è alcun fondamento accettabile della necessità delle leggi di natura.

La dimostrazione di Meillassoux – perché proprio di una dimostrazione si tratta – stabilisce che solo una cosa è assolutamente necessaria: che le leggi di natura siano contingenti. Questo nodo completamente nuovo tra le modalità contrarie installa il pensiero entro un rapporto del tutto diverso rispetto all'esperienza del mondo, un rapporto che si disfa allo stesso tempo delle pretese "necessitanti" della metafisica classica e della distinzione "critica" tra l'empirico ed il trascendentale.

Quentin Meillassoux trae poi alcune delle conseguenze della sua ripresa del problema fondamentale ("che cosa posso conoscere?") in direzione di altre due questioni: cosa debbo fare, e cosa posso sperare. È qui che si dispiega, per i contemporanei, ciò

che è oltre la finitudine.

Non è esagerato affermare che Quentin Meillassoux apre nella storia della filosofia, concepita a questo stadio come storia di quel che è il conoscere, una nuova via, estranea alla distinzione kantiana tra “dogmatismo”, “scetticismo” e “critica”. Sì, vi è della necessità logica assoluta. Sì, vi è della contingenza radicale. Sì, noi possiamo pensare ciò che è, e questo pensiero non è affatto dipendente da un presupposto soggetto costituente.

Questa notevole “critica della Critica” viene qui presentata senza infiorettature, mirando all'essenziale e con uno stile particolarmente chiaro e dimostrativo. Essa concede di nuovo al pensiero che la sua destinazione sia l'assoluto, e non il frammento e le relazioni parziali entro le quali ci adagiamo compiaciuti, mentre il “ritorno del religioso” serve come fittizio supplemento d'anima.

Quentin Meillassoux

DOPO LA FINITUDINE

I. L'ANCESTRALITÀ

La teoria delle qualità primarie e secondarie sembra appartenere ad un passato filosofico irrimediabilmente superato: è ora di riabilitarla. Una distinzione di questo tipo può apparire al lettore di oggi come una sottigliezza scolastica, priva di una reale portata filosofica. Tuttavia, come vedremo, in essa è coinvolto lo stesso rapporto del pensiero con l'assoluto.

Prima di tutto, di che si tratta? I termini “qualità primarie” e “qualità secondarie” ci vengono da Locke, ma la loro differenza è esposta già da Descartes^[1]. Quando mi scotto con una candela, considero spontaneamente che la sensazione di bruciatura è nel mio dito, e non nella candela. Non tocco un dolore che sarebbe presente nella fiamma, come fosse una delle sue proprietà: il braciere non si brucia mentre arde. Ma ciò che si ammette per le affezioni deve potersi affermare allo stesso modo per le sensazioni: il sapore di un alimento non viene gustato dal cibo stesso, e quindi non esiste in quello, prima di venir assorbito.

Allo stesso modo, la bellezza melodiosa di una sequenza sonora non viene udita dalla melodia stessa, il colore sgargiante di un quadro non viene veduto dal pigmento colorato sulla tela, e così via. In breve, nulla di sensibile – qualità affettiva o percettiva – può esistere nella cosa considerata di per sé, al di fuori del rapporto che essa intrattiene con me o con un altro vivente. Se si volge il pensiero a questa cosa “in sé”, vale a dire prescindendo dal rapporto che essa intrattiene con me, sembra che nessuna delle sue qualità possa sussistere.

Togliete l'osservatore, ed il mondo si priva delle sue qualità

sonore, visive, olfattive, allo stesso modo in cui la fiamma si “svuota” del dolore una volta che noi togliamo il dito.

Tuttavia, non si può affermare che sia io ad iniettare queste qualità sensibili nelle cose, come se si trattasse di un'allucinazione perpetua ed arbitraria. Perché c'è qualcosa che collega costantemente le cose reali e la loro percezione: senza una cosa capace di suscitare la sensazione del rosso, non vi è alcuna percezione di una cosa rossa. Senza un fuoco reale, non si dà nessuna sensazione di bruciatura. Ma non ha neppure senso dire che il rosso o il calore della cosa esisterebbero ugualmente, a titolo di qualità, con o senza un qualcuno che li percepisca: senza *percezione* del rosso, non si danno cose rosse; senza sensazione di calore, niente calore.

Che sia affettivo o percettivo, il sensibile esiste solo come *rapporto*: rapporto tra il mondo e quell'essere vivente che sono io. Il sensibile, in verità, non è né semplicemente “in me” al modo di un sogno, né semplicemente “nella cosa” alla maniera di una proprietà intrinseca. È la relazione stessa tra me e la cosa. Queste qualità sensibili, che non sono nelle cose stesse ma nel mio rapporto soggettivo con esse – queste qualità corrispondono a ciò che i classici chiamano le *qualità secondarie*.

Non sono queste qualità secondarie ad aver screditato la teoria classica delle qualità. Che non abbia senso voler attribuire alla “cosa in sé” (che in fondo è la “cosa senza me”) delle proprietà che non possono risultare che da un rapporto tra la cosa e la sua apprensione soggettiva, è infatti divenuto un luogo comune che pochi filosofi hanno rimesso in discussione. Senza dubbio, nella tradizione della fenomenologia, contesteremo vigorosamente il modo in cui Descartes e Locke hanno pensato questo rapporto: ossia come modificazione della sostanza pensante legata all'azione meccanica di un corpo materiale e non, ad esempio, come correlato noetico-noematico. Ma non è questione di criticare il modo in cui i classici hanno determinato il rapporto costitutivo della sensibilità: qui ci preme solo riscontrare che il sensibile è un rapporto e non una proprietà inerente alla cosa. Da questo punto di vista, accettare le posizioni di Descartes o Locke non pone alcuna difficoltà ad un

contemporaneo.

Non si può dire lo stesso quando si tratta del cuore della teoria classica delle qualità: ossia il fatto che vi sarebbero *due tipi* di qualità. Perché ciò che ha gettato definitivamente il discredito sulla distinzione tra qualità primarie e secondarie è il fatto stesso che si sia posta una tale distinzione: ovvero la credenza secondo la quale la “soggettivazione” delle qualità sensibili (il porre in evidenza il loro legame essenziale con la presenza di un soggetto) non dovrebbe estendersi a *tutte* le proprietà concepibili dell’oggetto, ma solo alle determinazioni sensibili. Stavolta si intendono infatti come qualità primarie delle proprietà che vengono supposte come inseparabili dall’oggetto: delle proprietà che si suppone appartengano alla cosa, anche quando io cessi di apprenderla. Delle proprietà della cosa che siano tali sia senza di me che con me – delle proprietà dell’“ in sé”. In che cosa consistono? Per Descartes, sono tutte quelle proprietà che competono all’estensione, e che possono quindi costituire l’oggetto di dimostrazioni geometriche: lunghezza, larghezza, profondità, movimento, figura, grandezza[2]. Da parte nostra, eviteremo di mettere in gioco la nozione di estensione, poiché è indissociabile dalla rappresentazione sensibile: non possiamo immaginare un’estensione che non sia colorata, e che quindi non venga associata ad una qualità secondaria. Per riprendere in termini contemporanei la tesi cartesiana, e per enunciarla nei termini entro i quali abbiamo l’intenzione di difenderla, ecco cosa sosterrremo: *ha senso pensare come proprietà dell’oggetto in sé tutto ciò che di questo oggetto può essere formulato in termini matematici*. Tutto ciò che nell’oggetto può dar luogo ad un *pensiero* di tipo matematico (a una formula, ad una numerizzazione) e non ad una percezione o una sensazione, può essere pensato come una proprietà della cosa che sussiste comunque, sia con me che senza di me.

Dunque la tesi sostenuta è duplice: da un lato si ammette che il sensibile non esiste che come rapporto di un soggetto col mondo, ma da un altro si considera che le proprietà matematizzabili dell’oggetto non necessitano di un tale rapporto, e che esse sono nell’oggetto esattamente come io le concepisco, abbia o meno un

rapporto con quell'oggetto. Prima di provare la fondatezza di questa tesi, occorre cogliere in che cosa essa può sembrare assurda ad un pensatore contemporaneo – e svelare l'origine precisa di questa apparente assurdità.

Se questa tesi sembrerà (con ogni probabilità) priva di senso ad un contemporaneo, è perché essa è decisamente *precritica* – perché rappresenta una regressione alla posizione “ingenua” della metafisica dogmatica. Abbiamo infatti appena immaginato che il pensiero possa distinguere tra le proprietà del mondo che sono riferibili alla nostra relazione con quest'ultimo, e quelle riguardanti un mondo “in sé”, che sussisterebbero in modo indifferente al rapporto che intratteniamo col mondo. È noto che questa tesi è divenuta insostenibile dopo Kant, ed anche dopo Berkeley[3]: insostenibile, perché il pensiero non può *uscire da se stesso* per confrontare il mondo “in sé” al mondo “per noi”, e distinguere tra ciò che è dovuto al nostro rapporto col mondo e ciò che appartiene solo al mondo. Un'impresa del genere è effettivamente autocontraddittoria: nel momento in cui noi pensiamo che una certa proprietà appartenga al mondo in sé – appunto – la stiamo pensando, e questa proprietà si rivela in tal modo essenzialmente legata al pensiero che possiamo averne. Non possiamo farci una rappresentazione dell'in sé senza che divenga un “per noi” o, come dice scherzosamente Hegel, noi non possiamo “sorprendere” l'oggetto “dal di dietro”, per sapere cosa sarebbe in se stesso[4]: ciò significa che noi non possiamo conoscere nulla che sia al di là della nostra relazione col mondo. Le proprietà matematiche dell'oggetto non costituirebbero un'eccezione a questa soggettivazione: anch'esse devono essere concepite come dipendenti dal rapporto che un soggetto intrattiene con il dato: come una forma della rappresentazione, se sono un kantiano ortodosso, come un atto della soggettività, se sono un fenomenologo, come un linguaggio formale specifico, se sono un filosofo analitico, e così via. Ma in ogni caso, un filosofo che avvalli la legittimità della rivoluzione trascendentale – un filosofo che si voglia “post critico”, e non dogmatico – sosterrà che è ingenuo credere alla possibilità di poter

pensare *qualcosa* – fosse pure una determinazione matematica dell'oggetto – facendo completamente astrazione dal fatto che siamo sempre *noi* a pensare qualcosa.

Notiamo, visto che dovremo tornare sull'argomento, che la rivoluzione trascendentale non è consistita semplicemente nello squalificare il realismo ingenuo delle metafisiche dogmatiche (operazione già compiuta dall'idealismo soggettivo di Berkeley), ma anche e soprattutto nella ridefinizione dell'oggettività al di fuori del contesto dogmatico. Nel quadro kantiano, la conformità di un enunciato ad un oggetto non può più definirsi come "adeguazione" o "rassomiglianza" di una rappresentazione ad un oggetto che si suppone "in sé", poiché un tale in sé è inaccessibile. La differenza tra una rappresentazione oggettiva (del tipo: "il sole riscalda la pietra") ed una rappresentazione "semplicemente soggettiva" (del tipo: "la stanza mi sembra calda") deve passare attraverso la differenza tra due tipologie di rappresentazioni soggettive: quelle che sono universalizzabili – ovvero, sperimentabili a buon diritto da tutti – ed a questo titolo "scientifiche", e quelle che non lo sono, e non possono di conseguenza venir incluse nel discorso scientifico. Quindi, l'*intersoggettività*, il consenso di una comunità, è destinato a sostituirsi all'*adeguazione* delle rappresentazioni di un soggetto isolato dalla cosa stessa, come criterio autentico dell'oggettività, ed in particolare dell'oggettività scientifica.

La verità scientifica non è più ciò che si conforma ad un in sé che si suppone indifferente al suo darsi, ma ciò che è suscettibile di venir condiviso da una comunità istruita.

Queste considerazioni ci permettono di cogliere come la nozione centrale della filosofia moderna dopo Kant sia divenuta quella di *correlazione*. Per "correlazione" intendiamo qui l'idea secondo cui noi abbiamo accesso solo alla correlazione del pensiero e dell'essere, ed in nessun caso ad uno dei termini preso isolatamente. Noi chiameremo quindi *correlazionismo* ogni corrente di pensiero che sostenga il carattere insuperabile di questa correlazione. Diviene quindi possibile affermare che ogni filosofia che non intenda se stessa come un realismo ingenuo è divenuta una

variante del correlazionismo.

Esaminiamo più da vicino il senso di questo filosofema: “correlazione, correlazionismo”.

Il correlazionismo consiste nel negare ogni credito alla pretesa di considerare le sfere della soggettività e dell'oggettività l'una indipendentemente dall'altra. Non solo occorre dire che noi non cogliamo mai un oggetto “in sé”, isolato dal suo rapporto rispetto al soggetto, ma bisogna anche affermare che non è mai dato di cogliere un soggetto che non sia sempre-già in rapporto con un oggetto. Se possiamo chiamare “circolo correlazionale” l'argomento per cui non si può pretendere di pensare l'in sé senza entrare in un circolo vizioso, senza contraddizioni possiamo anche denominare “passo di danza correlazionale” quest'altra figura del ragionamento alla quale i filosofi si sono così ben abituati: questa figura, che si trova molto spesso nelle opere contemporanee, sostiene che “sarebbe ingenuo pensare il soggetto e l'oggetto come due entità che sussisterebbero per se stesse, alle quali verrebbe aggiunta dal di fuori la relazione reciproca che essi intrattengono. Al contrario, la relazione è in qualche modo prima: il mondo ha il suo senso di mondo solo perché mi appare come mondo, e l'io acquista il suo senso proprio grazie al fatto di essere il faccia a faccia del mondo, colui per il quale il mondo si svela...”[5].

In senso generale, il “passo di danza” del moderno è questa credenza nel primato della relazione rispetto ai termini relati, credenza nella potenza costitutiva della mutua relazione. Il “co-” (della co-donazione, della co-rrelazione, della co-originarietà, della co-presenza, e così via), questo “co-” è la particella dominante della filosofia moderna, la sua vera “formula chimica”. Così, si potrebbe dire che uno dei principali problemi della filosofia fino a Kant consisteva nel pensare la sostanza, mentre a partire da Kant si è trattato piuttosto di pensare la correlazione. Prima del trascendentale, una delle domande che potevano separare in modo decisivo filosofi rivali era: chi è colui che pensa l'autentica sostanza: il filosofo che pensa l'Idea, l'individuo, l'atomo, Dio (quale Dio)? Dopo Kant, ed a partire da Kant, non è più questione di chiedersi chi pensa l'autentica sostanzialità, ma chi pensa la correlazione più

originaria. È il pensatore della correlazione soggetto-oggetto, del correlato noetico-noematico, della correlazione linguaggio-referente? La domanda non è più: “qual è il giusto sostrato?” ma “qual è il giusto correlato?”

La coscienza ed il linguaggio sono stati i due “ambienti” principali della correlazione nel XX secolo, con riferimento rispettivamente alla fenomenologia ed alle diverse correnti della filosofia analitica. Francis Wolff le caratterizza esattamente quando ne fa degli “oggetti-mondi”[6]. La coscienza ed il linguaggio sono infatti degli oggetti unici, perché essi “fanno mondo”. E se questi oggetti fanno mondo, ciò avviene perché da un lato, per essi “tutto è all’interno”, ma ugualmente si può dire che “tutto è esterno...”. Così prosegue Wolff: “Tutto è interno perché, per poter pensare qualsiasi cosa, occorre «poterne avere coscienza», occorre poterla dire, e dunque ci troviamo rinchiusi nel linguaggio o in una coscienza senza poterne uscire. In questo senso, coscienza e linguaggio non hanno un esterno. Ma in un altro senso, essi sono completamente volti verso l’esterno, sono la stessa finestra del mondo: perché avere coscienza, è sempre aver coscienza di qualche cosa, e parlare è necessariamente parlare di qualcosa. Aver coscienza dell’albero, è aver coscienza dell’albero *stesso* e non di un’idea dell’albero, parlare dell’albero non è dire una parola ma parlare della cosa. Cosicché essi racchiudono in sé il mondo solo in quanto, all’inverso, sono interamente nel mondo. Noi siamo nella coscienza o nel linguaggio come dentro una gabbia trasparente. Tutto è al di fuori, ma è impossibile uscirne[7].”

Ciò che è notevole, in questa descrizione della coscienza e del linguaggio dei moderni, è che essa esibisce il carattere paradossale dell’esteriorità correlazionale: da una parte il correlazionismo insiste volentieri su un legame originario della coscienza, come pure del linguaggio, con un esterno radicale (la coscienza della fenomenologia si trascende – “esplode”, come dice Sartre – verso il mondo); d’altra parte, questa insistenza sembra dissimulare uno strano sentimento di segregazione, di reclusione entro questo esterno (la “gabbia trasparente”). Perché noi siamo comunque rinchiusi nell’al-di-fuori del linguaggio e della coscienza, dato che

vi siamo *sempre-già* (altra locuzione essenziale del correlazionismo, insieme al “co-”), dato che non disponiamo di alcun punto di vista dal quale poter osservare dall'esterno questi “oggetti-mondi”, donatori imprescindibili di ogni esteriorità. Ora, se questo esterno ci appare come un *esterno claustrale*, un esterno nel quale è sensato sentirsi reclusi, è perché un tale esterno è in realtà del tutto relativo. È – per l'esattezza – relativo a noi stessi. La coscienza ed il suo linguaggio si trascendono certo verso il mondo, ma non c'è mondo se non in quanto una coscienza vi si trascenda. Questo spazio dell'esterno non è altro, quindi, dallo spazio di ciò che ci sta di fronte, di ciò che esiste solo a titolo di *vis-à-vis* della nostra propria esistenza. È per questa ragione, in verità, che non è dato trascendere più che tanto, tuffandosi in un tale mondo: ci si limita ad esplorare le due facce di ciò che rimane un faccia a faccia – come quello di una medaglia che non potesse conoscere altro che il suo rovescio. E se i moderni sono così veementi nel sostenere che il pensiero è puro orientarsi verso l'esterno, potrebbe darsi che lo facciano, in verità, a causa di un lutto mal elaborato, per negare una perdita inerente all'abbandono del dogmatismo. Può darsi, effettivamente, che i moderni abbiano l'oscura sensazione di aver irrimediabilmente perso il *Grande Esterno*, l'*Esterno assoluto* dei pensatori precritici: quell'esterno che non era affatto relativo a noi, che era dato come indifferente al suo stesso darsi, per essere solo ciò che è, esistente tale e quale in se stesso, che noi lo avessimo fatto oggetto dei nostri pensieri o meno; questo Esterno che il pensiero poteva percorrere con la sensazione giustificata di trovarsi in una terra straniera – di essere, stavolta, interamente altrove.

Sottolineiamo infine, per chiudere con questa breve esposizione del filosofema postcritico, che la correlazione pensiero-essere non si riduce alla correlazione soggetto-oggetto. Detto diversamente: il dominio della correlazione sul pensiero contemporaneo non implica il dominio delle filosofie della *rappresentazione*. In realtà, è invece possibile criticarle in nome di una correlazione più originaria del pensiero e dell'essere. E, di fatto, le critiche della rappresentazione non hanno significato una rottura con la correlazione – ovvero un semplice ritorno al dogmatismo.

Limitiamoci a fornire un solo esempio al riguardo: quello di Heidegger. Da un certo punto di vista, per Heidegger si tratta certamente di indicare, entro tutto il pensiero metafisico della rappresentazione, un oblio dell'essere, o della presenza, a vantaggio del solo essere-presente, considerato come oggetto. D'altro canto, pensare un tale offuscamento dell'essere in seno allo svelamento dell'ente che esso rende possibile, suppone per Heidegger di considerare la co-appartenenza (*zusammengehörigkeit*) originaria dell'uomo e dell'essere, che egli denomina *Ereignis*[8]. La nozione di *Ereignis*, centrale nell'ultimo Heidegger, resta quindi fedele all'esigenza correlazionale ereditata da Kant, e prolungata attraverso la fenomenologia husserliana: poiché quella "co-appropriazione" che è l'*Ereignis* significa che tanto l'essere quanto l'uomo non possono venir posti come degli "in sé" che entrerebbero in rapporto solo in un secondo momento. I due termini dell'appropriazione, al contrario, sono costituiti originariamente dal loro mutuo rapporto: "L'*Ereignis* è la congiunzione essenziale dell'uomo e dell'essere, uniti da una mutua appartenenza del loro proprio essere[9]." Ed il passaggio seguente mostra chiaramente come Heidegger mantenga rigorosamente il "passo di danza" correlazionale: "Diciamo *troppo poco* dell'essere in sé stesso quando, dicendo «l'essere», lasciamo fuori il suo essere-presente all'uomo, misconoscendo così che quest'ultimo entra esso stesso a costituire «l'essere». Anche dell'uomo diciamo sempre *troppo poco* quando, dicendo «l'essere» (non l'essere dell'uomo), poniamo l'uomo per sé stesso e solo in un secondo tempo lo mettiamo in relazione con «l'essere»[10]."

Si misura di conseguenza il numero di decisioni che ogni filosofo deve prendere – quale che sia l'ampiezza della sua rottura con la modernità – se non vuole regredire ad una posizione semplicemente dogmatica: circolo e passo di danza correlazionali; sostituzione dell'adeguazione con l'intersoggettività nella ridefinizione dell'oggettività scientifica; mantenimento della correlazione fin nella critica della rappresentazione; esterno claustrale. Questi postulati caratterizzano ogni filosofia "postcritica", ovvero ogni filosofia che si voglia ancor

sufficientemente fedele al kantismo da rifiutare ogni ritorno puro e semplice alla metafisica precritica.

Noi deroghiamo all'insieme di queste decisioni sostenendo l'esistenza delle qualità primarie. Ma siamo forse decisi a regredire ad occhi aperti verso il dogmatismo? E, in primo luogo, cosa ci spinge a rompere il circolo correlazionista?

È una semplice linea. Può avere diversi colori, un po' come uno spettro di colori separati da brevi tratti verticali. Al di sopra di questi, alcune cifre indicanti delle quantità immense. È una linea come se ne possono vedere in qualunque opera di volgarizzazione scientifica. Le cifre designano delle date, e queste date sono principalmente quelle:

- dell'origine dell'Universo (-13,5 miliardi di anni)
- della formazione della Terra (-4,45 miliardi di anni)
- dell'origine della vita terrestre (-3,5 miliardi di anni)
- dell'origine dell'uomo (*Homo habilis*, -2 milioni di anni)

Al giorno d'oggi la scienza sperimentale è in grado di produrre degli enunciati che riguardano degli avvenimenti precedenti all'avvento della vita e della coscienza. Questi enunciati consistono nella datazione di "oggetti" che sono a volte più antichi di ogni forma di vita sulla Terra. Queste procedure di datazione erano dette "relative" nel caso riguardassero unicamente la posizione nel tempo dei fossili gli uni rispetto agli altri (erano notoriamente ottenute attraverso lo studio della profondità relativa degli strati rocciosi entro i quali questi fossili sono stati dissotterrati). Le datazioni sono divenute "assolute" a partire dal momento (in pratica, a partire dagli anni Trenta) in cui sono state messe a punto delle tecniche in grado di determinare la durata effettiva degli oggetti misurati. In generale, queste tecniche sono fondate sulla velocità costante di disintegrazione dei nuclei radioattivi, oltre che sulle leggi della termoluminescenza. Queste ultime permettono di applicare le tecniche di datazione basate sul decadimento radioattivo anche alla luce emessa dalle stelle^[11].

Oggi la scienza è dunque in grado di determinare – foss'anche solo a titolo di ipotesi migliorabile – le date di formazione dei fossili viventi anteriori alla comparsa dei primi ominidi, la data della

formazione della Terra, o degli astri, addirittura l'“età” dello stesso Universo.

La domanda che ci interessa è allora la seguente: *di cosa parlano* gli astrofisici, i geologi ed i paleontologi quando discutono dell'età della Terra, oppure del momento della comparsa di una specie anteriore all'uomo, o della stessa specie umana? Come si può cogliere il *sens*o di un enunciato scientifico che poggia esplicitamente sul darsi del mondo posto come anteriore all'emergere del pensiero, e persino della vita – *vale a dire posto come anteriore ad ogni forma umana di rapporto col mondo stesso*? O, per dirlo con più più esattezza: come pensare il senso di un discorso che fa del rapporto col mondo – vivente e/o pensante – un fatto inscritto entro una temporalità in seno alla quale questo rapporto non è che un avvenimento tra gli altri – inscritto in una successione di cui non è che un marcatore e non un'origine? Come può la scienza pensare questo tipo di enunciati, e in che senso può attribuirvi una eventuale verità?

Stabiliamo il vocabolario:

- chiamiamo *ancestrale* ogni realtà anteriore all'apparizione della specie umana, ed anche anteriore ad ogni forma di vita rinvenuta sulla Terra;

- chiamiamo *arcifossile*, o *materia fossile*, non tanto quei materiali indicanti delle tracce di vita passata che sono i fossili in senso proprio, ma piuttosto i materiali che indicano l'esistenza di una realtà o di un avvenimento ancestrale, anteriore alla comparsa della vita sulla Terra. Un *arcifossile* è dunque il supporto materiale a partire dal quale si compie la sperimentazione che dà luogo alla valutazione di un fenomeno ancestrale – ad esempio, un isotopo di cui si conosce la velocità di decadimento radioattivo, o l'emissione luminosa di una stella in grado di fornirci delle informazioni sul momento della sua formazione.

Ripartiamo allora da questa semplice constatazione: oggi la scienza formula un certo numero di enunciati ancestrali che riguardano l'età dell'universo, la formazione delle stelle o quella della Terra. Ovviamente, non ci compete un giudizio sull'affidabilità delle tecniche impiegate in vista della formulazione

di questi enunciati. Ciò che ci interessa, piuttosto, è sapere a quali condizioni di senso rispondano dei tali enunciati. Per la precisione, *noi chiediamo quale interpretazione degli enunciati ancestrali sia in grado di fornire il correlazionismo.*

Una precisazione è necessaria. In verità, vi sono due modalità principali del pensiero della correlazione (torneremo a discutere di questo argomento), come vi sono due modalità principali dell'idealismo. La correlazione, in effetti, può essere posta come insuperabile o da un punto di vista trascendentale (e/o fenomenologico) o da un punto di vista speculativo. È possibile sostenere la tesi secondo la quale noi non apprendiamo nient'altro che correlazioni, oppure quella secondo la quale la correlazione è per se stessa eterna. In quest'ultimo caso, quello dell'*ipostasi* della correlazione, noi non abbiamo più a che fare con un correlazionismo in senso stretto, ma con una metafisica che eternizzerà l'Io o lo Spirito per farne il rispecchiamento perenne dell'ente nel suo darsi.

In questa prospettiva, l'enunciato ancestrale non pone alcun problema: il metafisico del Correlato eterno potrà sostenere l'esistenza di un "Testimone ancestrale", un Dio attento, che fa di ogni avvenimento un fenomeno, un "dato-a", si trattasse pure della formazione della Terra o anche dell'universo. Ma il correlazionismo non è una metafisica: non ipostatizza la correlazione, ma piuttosto attraverso la correlazione limita ogni ipostasi, ogni sostanzializzazione di un oggetto della conoscenza in un Ente esistente per sé. Dire che noi non possiamo estrarci dall'orizzonte correlazionale non equivale ad affermare che la correlazione potrebbe esistere per sé, indipendentemente dalla sua incarnazione nei diversi individui. Non conosciamo alcuna correlazione che non sia data in esseri umani, e non possiamo uscire da noi stessi per scoprire se una tale disincarnazione del correlato sia vera. Il testimone ancestrale è quindi un'ipotesi illegittima dal punto di vista di un correlazionismo stretto. La domanda che abbiamo posto può dunque essere riformulata in questa maniera: dato che siamo situati nel seno del correlato, rigettando la sua ipostasi, come possiamo interpretare un enunciato ancestrale?

Innanzitutto notiamo che il senso degli enunciati ancestrali non pone alcun problema per una filosofia dogmatica, come il cartesianismo. Che cosa significherebbero, infatti, degli avvenimenti di questo genere per un fisico seguace delle *Méditations*? Costui farebbe inizialmente questa osservazione: non ha poi molto senso, trattandosi di un avvenimento anteriore alla comparsa delle forme di vita terrestri – ad esempio il periodo di accrezione della Terra (l'accumulazione di materia che ha dato luogo alla formazione del nostro pianeta) – dire che allora faceva “molto caldo”, o che la luce era “abbagliante”, o pronunciare degli altri giudizi soggettivi di questo tipo. Poiché non si conosce nessun osservatore che abbia fatto l'esperienza diretta dell'accrezione della Terra – e poiché non possiamo comprendere come un osservatore vivente sarebbe potuto sopravvivere a questa esperienza, se avesse provato un calore del genere – a proposito di questo avvenimento ci si accontenterà di formulare ciò che le “misure”, ossia i dati *matematici*, ci permettono di determinare: ad esempio, che tale processo ha avuto inizio all'incirca 4,56 miliardi di anni fa, che non si è prodotto in un solo istante, ma si è svolto lungo diversi milioni di anni – anzi, diverse decine di milioni di anni – che ha occupato un determinato volume nello spazio e che è potuto variare nel tempo, e così via. Ugualmente, non ha senso sostenere che le qualità inerenti alla presenza di un vivente – come il colore (ma non la lunghezza d'onda), il calore (ma non la temperatura), l'odore (ma non la reazione chimica) eccetera – che tali qualità *secondarie* fossero presenti al momento dell'accrezione della Terra. Non ha senso, perché queste qualità rappresentano i modi di relazione di un essere vivente rispetto al suo ambiente, e quindi non possono essere pertinenti per descrivere un avvenimento anteriore ad ogni forma di vita conosciuta, e per di più incompatibile con l'esistenza di un essere vivente. Invece, si può sostenere che gli enunciati che vertono sull'accrezione ma che sono formulabili in termini matematici, designano per parte loro delle proprietà effettive dell'avvenimento in questione. (la sua data, la sua durata, la sua estensione), anche se nessun osservatore era presente per farne esperienza diretta. Così facendo, si sosterebbe una tesi cartesiana

sulla materia, ma non – si noti bene – una tesi pitagorica: non si affermerebbe che l'essere dell'accrescimento sia intrinsecamente matematico, che i numeri o le equazioni utilizzate negli enunciati ancestrali esistano in sé. Perché in tal caso occorrerebbe affermare che anche l'accrescimento è una realtà ideale tanto quanto un numero o un'equazione. Gli enunciati, in senso generale, sono ideali, in quanto sono una realtà significativa: ma i loro referenti eventuali non sono necessariamente anch'essi ideali (il gatto sullo zerbino è reale, sebbene l'enunciato: "il gatto è sullo zerbino" sia ideale). In tale circostanza, diremo quindi: i *referenti* degli enunciati che vertono sulle date, sui volumi e così via, sono esistiti 4,56 miliardi di anni fa come vengono descritti da questi enunciati. Ciò non vale invece per gli enunciati stessi, che ci sono contemporanei.

Siamo più precisi. Nessuno scienziato affermerà in maniera categorica – poiché sarebbe una mancanza di prudenza – che l'avvenimento ancestrale si è prodotto a colpo sicuro tale e quale egli ce lo descrive. Sappiamo bene, perlomeno dopo Popper, che ogni teoria avanzata dalla scienza sperimentale è legittimamente modificabile, cioè confutabile a vantaggio di una teoria più elegante, o più conforme all'esperienza. Ma ciò non impedirà ad un uomo di scienza di considerare sensata la *supposizione* che il suo enunciato sia vero: in altre parole, è sensato ritenere che le cose siano potute andare come vengono esposte, e fino a che un'altra teoria non avrà soppiantato quella descrizione, è legittimo ammettere l'esistenza dell'avvenimento nel modo in cui è stato ricostruito. E, in ogni caso, se tale teoria viene confutata, sarà esclusivamente a vantaggio di un'altra teoria a sua volta di portata ancestrale, che a sua volta verrà ritenuta vera. Nella prospettiva cartesiana, dunque, gli enunciati ancestrali hanno dei referenti che possono venir posti come reali (sebbene passati, non più presenti) dal momento che sono ritenuti validi dalla scienza sperimentale, ad un determinato momento del suo sviluppo.

Detto questo, possiamo affermare che il cartesianesimo rende conto in modo tutto sommato soddisfacente del concetto che uno scienziato può farsi della sua disciplina. Si potrebbe persino scommettere, senza rischiare troppo, che dal punto di vista della

teoria delle qualità, gli scienziati sarebbero più in sintonia con le posizioni cartesiane che con quelle kantiane: essi ammetterebbero senza troppa difficoltà che le qualità secondarie esistono solo come espressione del rapporto di un essere vivente col suo mondo, mentre sarebbero sicuramente più reticenti ad accettare che le qualità primarie (matematizzabili) esistano solo a condizione che anche noi esistiamo, e non siano invece date come proprietà delle cose stesse. E, a dire il vero, ciò è comprensibilissimo, dal momento che ci preoccupiamo seriamente di determinare come il correlazionista può render conto dell'ancestralità.

Infatti, è chiaro che questa interpretazione, dal punto di vista correlazionale, è inammissibile. Perlomeno se presa *alla lettera*. Di certo, i filosofi sono diventati modesti e persino prudenti, riguardo alle cose della scienza. In generale, un filosofo esordirà assicurando che le sue idee non interferiscono affatto con il lavoro dello scienziato, e che il modo in cui quest'ultimo si esprime a proposito delle sue ricerche è perfettamente legittimo. Ma aggiungerà (o penserà tra sé e sé): legittimo, *entro il suo ambito*. Noi intenderemo: è normale e naturale che lo scienziato abbia un atteggiamento spontaneamente realista, atteggiamento che egli condivide con l'“uomo comune”. Ma il filosofo, per conto proprio, possiede un certo tipo di sapere, che impone una correzione agli enunciati della scienza. Correzione apparentemente minima, ma che è sufficiente per aprirci ad un'altra dimensione del pensiero nel suo rapporto con l'essere.

Sia dato il seguente enunciato ancestrale: “L'avvenimento x si è prodotto un certo numero di anni prima della comparsa dell'uomo”. Il filosofo correlazionista non interverrà affatto sul *contenuto* dell'enunciato: non contesterà che proprio l'avvenimento x si sia prodotto, e non vorrà neppure contestare la data in cui si è prodotto. No, si accontenterà di aggiungere – forse solo mentalmente, ma lo farà – una cosa come un semplice codicillo, sempre lo stesso, discretamente posizionato in fondo alla frase. Ossia: l'avvenimento x si è prodotto un certo numero di anni prima della comparsa dell'uomo – *per l'uomo* (ed anche per *l'uomo di scienza*). Questo codicillo è il codicillo della modernità, il codicillo

attraverso il quale il filosofo moderno si astiene del tutto (o perlomeno ritiene di astenersi) dall'intervenire nel contenuto della scienza, preservando tuttavia un regime del senso che è esterno e più originario rispetto a quello della scienza. Quindi, il postulato del correlazionismo, di fronte ad un enunciato ancestrale, è che vi sono almeno *due livelli di senso* in un enunciato di questo tipo: il senso immediato, realista, ed un senso più originario, correlazionale, che viene abbozzato dal codicillo.

Qual è allora un'interpretazione letterale dell'enunciato ancestrale? La fede che il senso realista dell'enunciato ancestrale è *il suo senso ultimo*, che non vi è un altro regime di senso suscettibile di approfondirne la comprensione, che il codicillo del filosofo è quindi fuori luogo per studiare il significato dell'enunciato. Tutto ciò, il correlazionista non può accettarlo. Supponiamo per un momento che l'interpretazione realista, cartesiana, ci dia accesso al senso ultimo dell'enunciato ancestrale. Se così fosse, saremmo indotti a sostenere ciò che al filosofo postcritico apparirebbe necessariamente come una serie di assurdità. Vale a dire (e la lista non è completa):

- che l'essere non è coestensivo alla *manifestazione*, poiché esso si è prodotto in avvenimenti di un passato nel quale non poteva darsi alcuna manifestazione;

- che ciò che è ha preceduto *nel tempo* la *manifestazione di ciò che è*;

- che la manifestazione stessa è apparsa, nel tempo e nello spazio – e che a questo titolo la manifestazione non è più il *darsi di un mondo*, ma è piuttosto essa stessa un *avvenimento intramondano*;

- che questo avvenimento, per di più, può essere *datato*;

- che il pensiero è in grado di pensare l'*emergere della manifestazione nell'essere*, e di pensare un essere, un tempo, anteriore alla manifestazione;

- che la materia fossile è il darsi *presente* di un essere *anteriore allo stesso darsi* – quindi un arcifossile manifesta l'anteriorità di un ente sulla manifestazione.

Ma per il correlazionista questi argomenti si dissolvono non

appena si evidenzi l'autocontraddittorietà (a suo dire palese) della definizione di arcifossile che abbiamo appena formulato: *darsi di un essere anteriore allo stesso darsi*. “Darsi di un essere” – questo è il punto: l'essere non è anteriore al darsi, *si dà* come anteriore al darsi. Tanto basta a dimostrare che è assurdo prendere in considerazione un'esistenza precedente – cronologicamente, oltretutto – allo stesso darsi. Poiché il darsi è primo, e persino il tempo stesso acquista senso solo nell'essere sempre-già coinvolto nel rapporto dell'uomo col mondo. Per il correlazionista, vi sono quindi due livelli di approccio all'ancestralità, che confermano la duplicazione del termine “darsi” nell'enunciato in gioco, ossia: l'essere si dà (prima occorrenza) come anteriore al darsi (seconda occorrenza). A livello immediato, dimentico il carattere originario del darsi, mi perdo nell'oggetto e naturalizzo il darsi facendone una proprietà del mondo fisico, suscettibile di apparire e sparire allo stesso modo di una cosa (l'essere si dà *come anteriore al darsi*). A livello profondo (l'essere *si dà* come anteriore al darsi), comprendo che la correlazione essere-pensiero è logicamente anteriore ad ogni enunciato empirico che verta sul mondo e sugli enti intramondani. In tal modo, posso collegare coerentemente la tesi di un'anteriorità *cronologica* di ciò che è su ciò che appare (livello di senso immediato, realista, derivato) alla tesi – più profonda, più originaria, la sola propriamente vera – di un'anteriorità *logica* del darsi rispetto a ciò che viene dato all'interno del darsi (e di cui fa parte l'anteriorità cronologica precedente). A questo punto, io cesso di credere che l'accrezione della Terra abbia semplicemente preceduto la comparsa dell'uomo nel tempo, arrivando a cogliere che lo statuto dell'enunciato in esame è più complesso. Un enunciato che, correttamente compreso, dovrà venir formulato in questo modo: “La comunità attuale degli scienziati ha dei motivi oggettivi per ritenere che l'accrezione della Terra sia avvenuta x anni prima della comparsa degli ominidi”.

Esaminiamo in dettaglio questa formula.

Abbiamo detto che da Kant in poi l'oggettività viene definita non in riferimento all'oggetto in sé (rassomiglianza, adeguazione dell'enunciato a ciò che esso designa), ma in riferimento alla

possibile universalità dell'enunciato oggettivo. È l'intersoggettività dell'enunciato ancestrale – il fatto che sia legittimamente verificabile da qualunque membro della comunità scientifica – a garantirne l'oggettività e quindi la “verità”. Non può essere altrimenti, perché il suo referente, preso alla lettera, è *impensabile*. Effettivamente, rifiutando l'ipotesi della correlazione, dobbiamo affermare che l'universo fisico non potrebbe precedere *realmente* l'esistenza dell'uomo, o perlomeno quella degli esseri viventi. Un mondo ha senso solo come dato-ad-un-essere-vivente, o pensante. Parlare di “emergere della vita” è evocare un emergere della manifestazione entro un mondo che le preesisterebbe. Poiché abbiamo rifiutato ogni validità a questo tipo di enunciati, dobbiamo attenerci rigorosamente a ciò che ci viene *dato*: e dunque non l'impensabile emergere della manifestazione entro l'essere, ma il dato universalizzabile del materiale fossile attualmente presente: la velocità del decadimento radioattivo, la natura dell'emissione stellare e via di seguito. Secondo il correlazionista, un enunciato ancestrale è vero in quanto si fonda su un'esperienza *attuale* – condotta su un materiale fossile dato – ed *universalizzabile* (legittimamente verificabile da ognuno). Possiamo allora stabilire che l'enunciato è vero in quanto si fonda su una esperienza legittimamente riproducibile da ognuno (universalità dell'enunciato), senza che si debba credere ingenuamente che la sua verità derivi da un'adeguazione alla realtà effettiva del suo referente (un mondo indipendente dal suo darsi).

In altri termini: per cogliere il senso profondo del dato fossile, secondo il correlazionista non occorre partire dal passato ancestrale, ma dal presente correlazionale. È necessario effettuare una *retroiezione del passato a partire dal presente*. Ciò che ci è dato, in verità, non è qualcosa di anteriore al suo darsi, ma solo un dato presente che si offre come tale. L'anteriorità logica (costitutiva, originaria) del darsi sull'essere del dato deve portarci a subordinare il senso apparente dell'enunciato ancestrale *ad un contro-senso più profondo*, il solo che sia in grado di consegnarcene il significato: non è l'ancestralità a precedere il darsi, è il dato presente ed attuale che retroietta un passato *apparentemente* ancestrale. Per

comprendere il fossile, bisogna quindi andare dal presente al passato, secondo un ordine logico, e non dal passato al presente, secondo un ordine cronologico.

Ogni rifiuto del dogmatismo, a nostro avviso, impone due decisioni al filosofo che si confronta con l'ancestralità: lo sdoppiamento del senso e la retroiezione. Il senso profondo dell'ancestralità risiede nella retroiezione logica che si impone sul suo senso immediatamente cronologico. Dopo aver tentato in tutti i modi di aggirare il problema, appare ormai chiaro che non sapremmo come interpretare diversamente l'arcifossile, se intendiamo restare fedeli ai requisiti della correlazione.

Perché questa interpretazione dell'ancestralità è evidentemente insostenibile? Per comprenderlo, basta porre ad un seguace del correlazionismo questa domanda: *ma cos'è successo 4,56 miliardi di anni fa? L'accrezione della Terra è avvenuta oppure no?*

In un senso, sì – risponderà – dato che gli enunciati scientifici che confermano un tale avvenimento sono oggettivi, il che vuol dire che sono verificati in maniera intersoggettiva. Ma in un altro senso, no – aggiungerà – perché il referente di questi enunciati non può essere esistito nel modo in cui viene ingenuamente descritto: come non-correlato ad una coscienza. Quindi noi approderemo ad un enunciato davvero straordinario: *l'enunciato ancestrale è un enunciato vero*, in quanto è oggettivo, ma è *impossibile che il suo referente sia effettivamente esistito nel modo in cui questo enunciato vero lo descrive*. Si tratta insomma di un enunciato vero che descrive come reale un avvenimento impossibile, un enunciato “oggettivo” senza oggetto pensabile. In breve: è *un nonsense*. Lo si comprenderebbe altrettanto bene facendo notare che se gli enunciati ancestrali traessero la loro validità unicamente dall'universalità della loro verifica nel presente, gli scienziati che si sforzano di stabilirli perderebbero ogni interesse in merito. Non si fissa una misura per dimostrare che questa misura viene presa per buona da tutti gli scienziati: la si stabilisce per fornire una determinazione di ciò che viene misurato. Così, si tenta di determinare con precisione l'età di certi isotopi radioattivi perché

essi sono suscettibili di informarci sulla datazione di un avvenimento passato: ma se facciamo di questa età qualcosa di impensabile, l'oggettività della misurazione perde ogni senso ed ogni interesse, potendo indicare solo se stessa. La scienza non mira, attraverso i suoi esperimenti, a stabilire l'universalità di questi stessi esperimenti: cerca invece, tramite esperienze riproducibili, dei referenti esterni che conferiscano senso agli esperimenti.

La retroiezione che il correlazionista è costretto ad imporre all'enunciato ancestrale è dunque un *autentico* controsenso commesso nei suoi confronti: *un enunciato ancestrale ha senso solo a condizione che il suo senso letterale sia anche il suo senso ultimo*. Sdoppiando il senso dell'enunciato, inventandone uno ulteriore, profondo e conforme alla correlazione ma opposto a quello immediato e realista, lungi dall'approfondirne il senso, si ottiene di sopprimerlo. Parleremo così di un realismo *irrimediabile* dell'enunciato ancestrale: questo enunciato ha un senso realista e *solo* un senso realista, o non ha senso del tutto. È questo il motivo per cui un correlazionista coerente dovrebbe evitare di “venire a patti” con la scienza, cessando di credere di poter articolare due livelli del senso senza che questo vada ad influenzare minimamente il contenuto dell'enunciato scientifico di cui egli pretende di trattare. Non è possibile un compromesso tra il correlato e l'arcifossile: se viene ammesso uno dei due, l'altro si ritrova automaticamente privato di senso. Detto in altra maniera, il correlazionista coerente dovrebbe smettere di essere modesto, ed avere il coraggio di affermare con fermezza che egli è in grado di mostrare *a priori* allo scienziato che i suoi enunciati sono illusori: perché il correlazionista, da parte sua, sa per certo che ciò che quegli enunciati descrivono non è mai potuto esistere nel modo in cui viene descritto.

Ma, in tal caso, tutto ci fa ritenere che la frontiera tra l'idealismo trascendentale (un idealismo in certo modo urbano, educato, ragionevole) e l'idealismo speculativo, e persino quello soggettivo (che invece è un idealismo selvaggio, rude, piuttosto stravagante) – una frontiera che avevamo imparato ad erigere, e che separa Kant da Berkeley – vada sfumando i suoi contorni, si cancelli

alla luce della materia fossile. Di fronte all'arcifossile, *tutti gli idealismi convergono e divengono ugualmente straordinari*, tutti i correlazionismi si rivelano per idealismi estremi, incapaci di decidersi ad ammettere che *questi avvenimenti di una materia senza uomini* di cui ci parla la scienza si sono effettivamente potuti produrre nel modo in cui ce li descrive la scienza. Ed il nostro correlazionista viene a trovarsi allora pericolosamente vicino ai creazionisti contemporanei, a quei pittoreschi credenti che oggi affermano, secondo una lettura "letterale" della Bibbia, che la Terra non avrebbe più di 6.000 anni, e che di fronte alle obiezioni provenienti dalle datazioni più antiche proposte dalla scienza, rispondono impavidi che Dio ha creato 6.000 anni fa, contemporaneamente alla Terra, dei composti radioattivi che indicano un'età della Terra molto più antica, per mettere alla prova la fede dei fisici. Il senso dell'arcifossile sarebbe forse – allo stesso modo – quello di mettere alla prova la fede del filosofo nei correlati, anche in presenza di dati che indichino uno scarto abissale tra ciò che esiste e ciò che sembra?

L'obiezione dell'ancestralità suscita due repliche da parte del correlazionista: esse ci permetteranno di coglierne la natura e di farne emergere la singolarità.

1) La prima difesa consiste nel banalizzare il problema dell'arcifossile identificandolo con un argomento anti-idealista ben noto, e privo di vera portata. Il nostro avversario la formulerebbe così:

"È facile ricondurre la vostra obiezione ad un argomento abusato. Per prima cosa, noto che la vostra proposta privilegia in modo indebito l'anzianità temporale, mentre l'allontanamento nello spazio porrebbe esattamente la stessa difficoltà (o la stessa parvenza di difficoltà) al correlazionismo. Un avvenimento che si producesse in una galassia immensamente remota, al di fuori di ogni possibilità di osservazione, sarebbe infatti l'equivalente spaziale dell'avvenimento anteriore a tutte le forme di vita terrestri. In entrambi i casi si tratta di avvenimenti sprovvisti di possibili testimoni (terrestri, perlomeno): ed è precisamente ciò che costituisce il nerbo del vostro argomento, dato che esso pretende

che il correlazionismo non possa pensare ciò che non può venire associato ad un rapporto-al-mondo. Dovrebbe quindi essere legittimo attribuire allo spazio un argomento che fin qui è stato limitato al tempo, ed aggiungere il problema del lontano al problema dell'antico.

Ma allora – seconda tappa del ragionamento – ci si accorgerebbe comunque che le nozioni di distanza e di antichità sono entrambe vaghe, essendo impossibile per chiunque decidere a colpo sicuro dove finiscano il “vicino” ed il “recente” e dove comincino invece il “lontano” e l’“ancestrale”. Soprattutto, noteremmo subito che il problema della prossimità relativa dell'oggetto preso in considerazione non ha alcun peso rispetto all'efficacia dell'argomento così ampliato. Ad esempio: dei crateri osservati sulla Luna risulteranno in verità più “vicini” a noi, dal punto di vista della nostra argomentazione, rispetto ad un vaso che cade in una casa di campagna, mentre nessuno è presente al fatto. I crateri osservati, infatti, non pongono alcun problema al correlazionista, poiché sono associati ad un soggetto che li coglie, mentre il vaso caduto potrebbe porne uno, secondo il vostro approccio, poiché l'avvenimento è senza testimoni. Alla stessa maniera, un avvenimento temporale recente ma senza testimoni è più problematico – sempre secondo la vostra logica – di un avvenimento antico, attestato nell'esperienza rammemorante di qualche coscienza.

Quindi l'argomento si rivela come una variante limitata di un'obiezione triviale rivolta all'idealismo. Si inizia dalla tesi che ciò che è sprovvisto di testimone è impensabile, tranne che per il realismo. E poiché per definizione l'evento ancestrale, anteriore alla vita terrestre, non può che essere senza testimoni, se ne conclude facilmente che esso è impensabile da parte del correlazionismo. Ma questa confutazione del correlazionismo, per nulla originale, è anche ampiamente insufficiente. Perché il carattere *lacunoso* del dato non ha mai costituito un problema per il correlazionista. Basta pensare al celebre darsi per “adombramenti” (le *Abschattungen* di *Ideen II*) di Husserl: un cubo non viene mai percepito simultaneamente con tutte le sue facce, ma cela sempre qualcosa di

non-dato nel cuore stesso del suo darsi. In genere, anche la più elementare teoria della percezione insisterà sul fatto che il coglimento di un oggetto attraverso la sensazione si effettua sempre sullo sfondo del non-colto, sia per quel che riguarda la spazialità che per la temporalità: la percezione visiva del mare presuppone la non-percezione dei fondali marini, le onde che udiamo al mattino hanno per sfondo la non-percezione delle onde della notte precedente, e così via.

Non c'è quindi alcuna difficoltà a pensare lo statuto di ciò che è non-testimoniato entro il quadro di un dato che, essenzialmente, dev'essere considerato come lacunoso. Per reimmettere questo genere di avvenimenti entro il quadro del correlazionismo, è sufficiente introdurre un controfattuale del tipo: *se ci fosse stato un testimone*, allora questo avvenimento sarebbe stato percepito nella tal maniera. Questo controfattuale, infatti, funziona altrettanto bene per la caduta di un vaso in una casa vuota che per un avvenimento cosmico o ancestrale, per quanto remoto esso sia. In entrambi i casi, il correlazionismo afferma semplicemente quel che dice anche la scienza: se vi fosse stato un testimone della caduta del vaso, egli lo avrebbe visto cadere secondo le leggi della gravità; se vi fosse stato un testimone del sorgere della vita, la sua osservazione – in accordo con le ipotesi della biologia intorno a questo argomento – avrebbe confermato le teorie che riguardano questo punto, e così di seguito.

L'ancestrale, quindi, non costituisce affatto una nuova obiezione contro il correlazionismo: esso non fa che ridisegnare con nuovi colori un argomento inoffensivo da sempre."

Questa replica si fonda interamente sull'errata identificazione di due nozioni: quella dell'*ancestrale* e quella del *lontano* (spaziale) o dell'*antico* (temporale).

L'obiezione contro l'idealismo fondata sull'avvenimento lontano è del tutto identica a quella fondata sull'avvenimento antico, ed entrambe sono versioni equivalenti – temporali o spaziali – di quella che potremmo chiamare "l'obiezione del non-testimoniato", o del non-percepito. E l'argomento del non-percepito (su questo punto il correlazionista ha ragione) è

effettivamente banale ed inefficace contro il correlazionismo. Ma l'argomento dell'arcifossile non è affatto coincidente con questa obiezione, poiché l'ancestrale *non* designa un avvenimento antico: indica un avvenimento *anteriore* alla vita sulla Terra, *quindi allo stesso darsi*, alla sua possibilità. Anche se l'ancestralità è una nozione temporale, essa non viene definita facendo ricorso all'allontanamento nel tempo, ma all'anteriorità nel tempo. Per questa ragione l'arcifossile non rinvia semplicemente ad un avvenimento che non ha avuto testimoni, ma ad un avvenimento che è stato non-dato: l'autentico ancestrale non si rapporta ad avvenimenti che un dato lacunoso non arriva a cogliere, ma a degli avvenimenti che non sono contemporanei ad alcun darsi, lacunoso o meno. In questo consiste la sua singolarità, la sua efficacia nella confutazione.

Intendiamo bene questo punto. Se l'obiezione tradizionale dell'avvenimento senza testimone – spaziale o temporale che sia, è indifferente – non mette in pericolo il correlazionismo, è perché tale obiezione riguarda un avvenimento che si produce quando *il darsi vi è già*. Proprio per questo l'obiezione, in tal caso, può essere spaziale tanto quanto temporale. Perché quando io parlo di un avvenimento lontano nello spazio, questo avvenimento non può che essere contemporaneo alla coscienza che lo prende in considerazione: un'obiezione che verte su un non-percepito spaziale riguarda necessariamente un avvenimento ed una coscienza considerati come sincronici. Per questo motivo l'avvenimento spazialmente non-testimoniato è essenzialmente recuperabile come un modo tra gli altri del darsi lacunoso – ovvero, come un dato non-apparente che non mette in pericolo la logica del Correlato.

Ma l'ancestrale non indica una lacuna *nel* dato e *per* un darsi, ma una lacuna *dello* stesso darsi. È proprio questo che il non-percepito spaziale non può in nessun caso catturare: solo un certo tipo di realtà *temporale* può farlo, che non è l'*antico* in un senso vago, né una qualsiasi lacuna del dato temporale, ma dev'essere identificato con ciò che è *precedente al darsi nella sua totalità*. Qui non si tratta del mondo quale ci viene dato attraverso una

presentazione lacunosa, ma del mondo quale si manifesta mentre non vi è alcun dato, completo o lacunoso. Rispetto a quella del non-percepito, quella dell'ancestrale costituisce una sfida completamente differente per il correlazionismo: *come riuscire a pensare un tempo nel quale il dato in quanto tale passa dal non essere all'essere*. Non un tempo dato in modo lacunoso, ma un tempo nel quale si passa da una lacuna di ogni darsi all'effettività di un darsi (eventualmente) lacunoso.

Non si tratta quindi di risolvere il problema invocando un controfattuale, perché esso presupporrebbe proprio quel che è in gioco: se una coscienza avesse osservato il sorgere della vita terrestre, il tempo dell'emergere *del* dato sarebbe stato un tempo dell'emergere *nel* dato. Ma il tempo in questione è proprio quello in cui la *coscienza* ed il *tempo coscienziale* sono loro stessi *emersi nel tempo*. Perché il problema dell'arcifossile non è quello empirico della nascita degli organismi viventi, ma quello ontologico del venire all'essere dello stesso darsi. Più sottilmente, il problema consiste nel comprendere come la scienza sia in grado – senza particolari problemi – di pensare all'emergere della coscienza e delle sue forme spazio-temporali in seno ad uno spazio e ad un tempo che si suppongono preesistenti alla coscienza. In particolare, da qui si può intendere come la scienza pensa un tempo nel quale vi è effettivamente stato un passaggio dal non essere del darsi al suo essere – quindi *un tempo che, per definizione, non può venir ridotto ad un darsi che esso ha preceduto e del quale ha permesso l'emergere*. In altre parole, si tratta del Tempo della scienza, e non della coscienza: un tempo che possiamo comprendere solo se lo intendiamo come ciò che non contiene solo la potenza di generare delle cose fisiche, ma anche le correlazioni tra le cose date ed il loro darsi. Non è esattamente questo che pensa la scienza? Un Tempo non solo anteriore al darsi, ma essenzialmente indifferente ad essa, poiché il darsi avrebbe potuto non presentarsi *mai*, se la vita non fosse apparsa. La scienza palesa un Tempo che può sia fare a meno della temporalità coscienziale, che riuscire a farla emergere in un punto determinato del suo proprio flusso. Pensare la scienza, dunque, è pensare lo statuto di un divenire che non può essere

correlazionale, perché è il Correlato che è in esso, non è esso ad essere nel Correlato. Ecco la sfida: comprendere come *la scienza giunge a pensare un mondo nel quale il darsi spazio-temporale è esso stesso accaduto in un tempo ed uno spazio che hanno preceduto ogni darsi*^[12].

Ora possiamo vedere che la natura sofistica di questa prima obiezione consiste nel cancellare una lacuna con un'altra, nel mascherare un non-essere del dato con la datità del non-essere, come se il secondo equivalesse al primo. Ma questo traffico di assenze, questo maneggio di ammanchi, occulta invano la differenza irriducibile tra i nostri due nulla – insieme alla differenza dei due argomenti: quello triviale del non-percepito, e quello efficace dell'ancestrale^[13].

2) Formuleremo la seconda difesa del correlazionismo da un punto di vista trascendentale, che risulta il più incisivo in opposizione alla nostra argomentazione:

“La vostra obiezione, condotta in nome dell’“arcifossile”, tradisce una confusione a livello elementare tra il livello empirico e quello trascendentale del problema trattato.

Il problema empirico è quello di sapere come *dei corpi* – dapprima organici e poi anche coscienti – abbiano fatto la loro comparsa entro un ambiente anch'esso fisico. Il problema trascendentale consiste nel determinare com'è possibile *la scienza* di una tale emergenza fisica della vita e della coscienza. Questi due piani del pensiero – quello empirico e quello trascendentale – si comportano come le due facce di una striscia piatta di carta: sono del tutto solidali l'una con l'altra, ma è impossibile che si intersechino. Il vostro errore consiste appunto in questa intersezione: avete trasformato in un nastro di Moebius una struttura che avrebbe dovuto restare piana. Infatti, procedete come se il soggetto trascendentale – che in fondo è il soggetto della scienza – fosse identico all'organo fisico che lo supporta, operando una “crasi” tra l'organo cosciente (che è apparso nella natura) ed il soggetto della scienza che ne costruisce la conoscenza. Ma la differenza tra i due è che l'organo cosciente *esiste*, è un ente, allo stesso titolo di qualsivoglia organo fisico, mentre il soggetto

trascendentale *semplicemente non esiste*: vale a dire che il soggetto *non* è un ente, ma un insieme di *condizioni* richieste perché la conoscenza obiettiva e scientifica dell'ente sia possibile. Ma una condizione della conoscenza obiettiva non può essere a sua volta considerata al modo di un oggetto, e come possiamo dire a buon titolo che solo gli oggetti esistono, così bisogna anche dire che una condizione non esiste, ma – precisamente – condiziona.

La vostra nozione di “Tempo della scienza”, entro il quale emergerebbero i corpi ed il loro darsi, è quindi “anfibologica”: essa confonde l'essere oggettivo dei corpi, che effettivamente emergono e periscono nel tempo, e le condizioni di conoscenza di tale essere oggettivo dei corpi, che non rientrano nell'ambito del tempo, qualunque esso sia. Iscrivere queste condizioni nel tempo ne fa degli oggetti, e quindi necessariamente le antropologizza. Semplicemente, non è possibile ragionare su queste condizioni come si ragiona su degli oggetti. Questo paradosso proviene dall'aver annodato tra loro due livelli di riflessione che in realtà non possono mai intersecarsi. Appena si rinuncia ad operare questa intersezione, il paradosso cade: dal lato dell'oggetto, i corpi nascono e periscono; dal lato delle condizioni, esse forniscono le norme per la conoscenza. Ma è vano sostenere che queste condizioni nascano o periscano, e non perché esse siano eterne al modo di una sostanza divina (che vorrebbe dire pensarle ancora una volta come un oggetto, nell'accezione sovrasensibile), ma semplicemente perché esse non appartengono allo stesso piano di pensiero: in tal modo, ci condanneremmo ad un paradosso che, come quello del mentitore, deriva dall'aver mescolato insieme un discorso ed il suo oggetto. Di conseguenza, potrete certamente affermare che i corpi, supporti oggettivi dei soggetti, nascono e muoiono nel tempo, ma non si potrà dire lo stesso delle condizioni che permettono la conoscenza di questo fatto. Diversamente, si infrangerebbe un'esigenza di base del trascendentale: senza confutarla, ma semplicemente rifiutando di applicarla.

Non si dica dunque che il vostro problema è “ontologico” e non “empirico” – perché il vostro problema, quello dell'arcifossile, è empirico e solo empirico: riguarda degli oggetti. Per quel che

riguarda le condizioni trascendentali della conoscenza, non si può dire che esse siano apparse o scomparse: non sono eterne, ma esse sono “fuori tempo” e “fuori spazio”. Sono al di fuori della portata del discorso scientifico sugli oggetti, in quanto sono forme di questo discorso. Ogni tentativo di subordinarle alla stessa scienza della quale esse permettono l'esercizio è intrinsecamente condannato a mancare il senso stesso del trascendentale.”

Si tratta di una classica difesa dell'idealismo kantiano – l'accusa di confondere l'ambito empirico con quello trascendentale – che però non ha una reale efficacia nel nostro caso.

Il nerbo di questa difesa consiste nell'immunizzare le condizioni della conoscenza da ogni discorso che riguardi gli oggetti della scienza, sostenendo che una condizione trascendentale non è un oggetto, e quindi semplicemente non esiste. La nozione di condizione permette così di “deontologizzare” il trascendentale, mettendolo al riparo da ogni riflessione riguardante l'essere. Ma se il filosofo trascendentale vuole giocare a questo modo con la nozione di condizione, egli non l'avrà vinta a lungo. Ecco perché.

Ci viene detto: il trascendentale non è, perché non è allo stesso modo di un oggetto. Certo, ma anche riconoscendo che il soggetto trascendentale non esiste al modo di un oggetto, un soggetto trascendentale c'è, piuttosto che non esserci. E nulla ci impedisce di riflettere a nostra volta su quale condizione debba essere soddisfatta perché possa darsi un soggetto trascendentale. Tra queste condizioni, scopriamo che non può esservi alcun soggetto trascendentale se non a condizione che tale soggetto *abbia luogo*.

Che cosa intendiamo per “aver luogo”? Che il trascendentale, in quanto rifiuta ogni metafisica dogmatica, è indissociabile dalla nozione di *punto di vista*. Immaginiamo un soggetto che non abbia alcun punto di vista sul mondo: sarebbe un soggetto che avrebbe accesso al mondo come Totalità, senza nulla che sfugga alla sua ispezione istantanea della realtà oggettiva. Ma un soggetto del genere si infrangerebbe sulla finitudine essenziale del soggetto trascendentale: per esso, il mondo cesserebbe di essere un'Idea

regolatrice della conoscenza, per divenire l'oggetto trasparente di un sapere oggettivo effettuale ed immediatamente compiuto. La recettività sensibile e la sua forma spazio-temporale – insieme all'intelletto, una delle due fonti della conoscenza secondo Kant – non potrebbe più venire accordata ad un soggetto in grado di totalizzare l'infinità reale di ciò che è contenuto in queste due forme. Allo stesso modo, un soggetto di questo genere, superando la conoscenza per adombramenti della percezione e cessando avere il mondo come orizzonte, ma piuttosto come oggetto integralmente conosciuto, non potrebbe più essere pensabile come soggetto trascendentale di tipo husserliano.

Ma come possono venir costituite le stesse nozioni di finitudine, di ricettività, di orizzonte, o di Idea regolatrice del sapere? Perché, come abbiamo detto, il soggetto trascendentale viene posto come punto di vista sul mondo, e quindi come qualcosa che ha *luogo* in seno al mondo. Il soggetto è trascendentale solo se è posizionato *nel* mondo, del quale non può rivelare che un aspetto finito, senza essere mai in grado di coglierne la totalità. Ciò significa che il soggetto trascendentale, per essere così localizzato in mezzo agli oggetti finiti del suo mondo, è *indissociabile dalla sua incarnazione entro un corpo*, ovvero indissociabile da un oggetto determinato del mondo. Il trascendentale è sì la condizione della conoscenza dei corpi, ma bisogna aggiungere che – in cambio – il corpo è la condizione dell'aver luogo del trascendentale. Che il soggetto trascendentale abbia *questo o quel* corpo è empirico, ma *che abbia* un corpo è una condizione non empirica del suo aver luogo: si potrebbe dire che il corpo è la condizione “retro-trascendentale” del soggetto della conoscenza. Perché un soggetto, per riprendere una distinzione nota, è *istanziato* e non *esemplificato* da un corpo pensante. Si dice infatti che una certa entità è istanziata da un individuo quando questa entità non esiste al di fuori della sua individuazione, mentre si dice che essa è esemplificata da un individuo se si suppone che l'entità esista anche al di fuori della sua individuazione. Così, per Platone l'entità-uomo è solo esemplificata da un uomo sensibile individuale, dato che essa esiste anche e soprattutto come Idea. Al contrario, per un empirista

il genere umano è istanziato attraverso i singoli uomini, in quanto questo genere non esiste al di fuori degli individui che lo incarnano.

È chiaro che se il trascendentale pretende di non essere un idealismo speculativo, esso non potrebbe affermare che il soggetto trascendentale esista al di fuori della sua individuazione nel corpo: in tal caso, produrrebbe un'ipostasi speculativa del soggetto, facendone un Soggetto Ideale ed assoluto. Quindi il soggetto è istanziato e non esemplificato nel corpo pensante. Ma in tal caso, quando si formula la domanda sul presentarsi nel tempo dei corpi pensanti, si pone nello stesso tempo la domanda riguardante *la temporalità delle condizioni di istanziazione, dunque dell'aver luogo, del trascendentale stesso*. I corpi oggettivi sono una condizione certamente non sufficiente, ma necessaria, dell'aver luogo del trascendentale. Scopriamo quindi che il tempo della scienza temporalizza e spazializza *l'emergere dei corpi viventi, ovvero l'emergere delle condizioni per l'aver luogo del trascendentale*. Con i corpi viventi, appaiono effettivamente le istanziazioni del soggetto, il suo carattere di punto-di-vista-sul-mondo. Che i soggetti siano apparsi qui, su questa Terra, o che siano esistiti anche altrove, è una questione puramente empirica. Ma che i soggetti *siano* apparsi – semplicemente apparsi – *nel* tempo e nello spazio, istanziati entro dei corpi, è una questione che riguarda indissociabilmente sia i corpi oggettivi che i soggetti trascendentali. E scopriamo che l'approccio trascendentale non potrebbe mai pensare questo problema, poiché esso riguarda lo spazio-tempo nel quale i soggetti trascendentali sono potuti passare dal non-aver-luogo all'aver-luogo: uno spazio-tempo anteriore alle forme spazio-temporali della rappresentazione. Pensare questo spazio-tempo ancestrale significa pensare le condizioni della scienza ed insieme revocare il trascendentale come essenzialmente inadatto ad assolvere a questo compito.

Cominciamo a comprendere che l'ancestralità costituisce un problema *filosofico*, suscettibile di rimettere in discussione decisioni che vengono spesso considerate come indiscutibili, dopo Kant. Diciamolo subito: non abbiamo l'ambizione di risolvere questo problema, ma solo di tentare di porlo in una forma rigorosa,

in modo tale che la sua soluzione cessi di apparirci come del tutto impensabile.

A questo scopo, occorre sottolineare di nuovo quale sia l'autentica posta in gioco di quello che ormai chiameremo "il problema dell'ancestralità". La nostra domanda era la seguente: "A quali condizioni un enunciato ancestrale mantiene un senso?". Ma abbiamo già constatato che questa domanda rimanda ad un'altra, più originaria, e che ce ne consegna la vera portata: *come possiamo pensare la capacità delle scienze sperimentali di produrre una conoscenza dell'ancestrale?* Perchè qui, attraverso l'ancestralità, è in gioco il discorso della scienza, e più particolarmente ciò che caratterizza un tale discorso: la sua forma *matematica*. La nostra domanda diventa quindi: cosa permette ad un discorso matematico di descrivere un mondo privo dell'elemento umano, un mondo impastato di cose ed avvenimenti non correlati ad una manifestazione, un mondo non correlato ad un rapporto col mondo? Ecco l'enigma che bisogna affrontare: *la capacità delle matematiche di parlare del Grande Esterno*, di un passato abbandonato dall'uomo e dalla vita. Per dirlo ancora in forma di paradosso (che chiameremo "paradosso dell'arcifossile"): come può un essere manifestare l'anteriorità dell'essere rispetto alla manifestazione? Cosa permette ad un discorso matematizzato di portare alla luce delle prove in grado di fornirci informazioni su un mondo anteriore all'esperienza? Non vogliamo metterlo in discussione: questo paradosso ha lo stile di una pura contraddizione. Il temibile problema che ci viene posto dall'arcifossile consiste precisamente nel riuscire a mantenersi all'interno di questa contraddizione per poterne infine scoprire il carattere illusorio. Per riuscire a pensare la portata ancestrale della scienza, è effettivamente indispensabile svelare come una tale contraddizione sia solo apparente.

Possiamo infine riformulare così la nostra domanda: a quale condizione possiamo legittimare gli enunciati ancestrali della scienza moderna? È una questione di stile trascendentale, che tuttavia ha la particolarità di avere come prima condizione l'abbandono del trascendentale. Essa esige che ci teniamo ad uguale

distanza dal realismo ingenuo e dalla sottigliezza correlazionale, che sono i due modi di non vedere l'ancestralità come un problema. Noi dobbiamo tenere a mente – insieme – la forza apparentemente insuperabile del circolo correlazionale (al contrario di chi parteggia per il realismo ingenuo), insieme alla sua irrimediabile incompatibilità con l'ancestralità (al contrario del correlazionista). Dobbiamo comprendere che il vantaggio del filosofo sul non filosofo, in questo campo, sta nel fatto che solo il filosofo può sorprendersi (in senso forte) del senso semplicemente letterale dell'enunciato ancestrale. La virtù del trascendentale non è di rendere illusorio il realismo, ma di renderlo stupefacente: apparentemente impensabile, e tuttavia vero – in questo senso eminentemente problematico.

L'arcifossile ci spinge a *pedinare* il pensiero, invitandoci a scoprire il “passaggio segreto” che esso ha imboccato per riuscire in quel che la filosofia moderna, da due secoli a questa parte, ci indica come impossibile per sé: *uscire da se stessi*, impossessarsi dell'in sé, conoscere ciò che è comunque, indipendentemente da noi.

[1]. Tra i principali testi che trattano questo argomento, possiamo citare: R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Sesta Meditazione, *Opere*, a cura di C. Adam e P. Tannery (AT), nuova edizione, Vrin/CNRS, Parigi 1964-1974, rist. 1996, vol. IX, pp. 57-72; Id., *I principi di filosofia*, Seconda parte, articolo 1 ed articolo 4, AT, IX, II, pp. 63-65; J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Marian e Nicola Abbagnano, UTET, Torino 1971, pp. 166-177. Va da sé che Descartes e Locke non intendono questa distinzione all'identica maniera, ma qui facciamo ricorso a quello che sembra essere un nucleo comune di significato

[2]. Locke, per dei motivi che qui non è possibile esaminare, aggiunge a questa lista la “solidità”. Si aggiunga che in senso strettamente lockiano le qualità secondarie, come quelle primarie,

sono intrinseche ai corpi percepiti, dato che corrispondono alla capacità che questi ultimi hanno di suscitare nell'anima delle qualità sensibili (che esse non possiedono in sé stesse). Si è scelto qui di seguire l'uso comune, che identifica le qualità secondarie con le qualità sensibili, ugualmente dipendenti dalla relazione di una percezione con la cosa percepita.

[3]. Su questo punto, facciamo riferimento all'analisi di Alain Renaut della lettera di Kant a Marcus Herz del 21 febbraio 1772 (A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier, Parigi 1997, capitolo I, pp. 53-77). Sulla critica di Berkeley della distinzione tra qualità primarie e secondarie: *Trattato dei principi della conoscenza umana*, a cura di S. del Boca, Sansoni, Firenze 1933, I p., §§ 8-10, pp. 16-18.

[4]. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 54-55.

[5]. P. Huneman, E. Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin, Parigi 1997, p. 22.

[6]. F. Wolff, *Dire le monde*, PUF, Parigi 1997, p. 11.

[7]. F. Wolff, *op. cit.*, pp. 11-12

[8]. M. Heidegger, *Identità e differenza*, trad. di U. Ugazio, in "aut aut", nn. 187/188, 1982, pp. 2-38.

[9]. Ivi, p. 4. Sicuramente Heidegger insiste sul fatto che nel termine "co-appartenenza", il "co-" (il "*zusammen*") dev'essere compreso a partire dal senso dell'appartenenza e non l'appartenenza a partire dal "co-". Ma si tratta solo di evitare di comprendere l'unità del pensiero e dell'essere alla maniera della metafisica, come *nexus* e *connexio*, e sottomissione di tutto all'ordine del sistema: non si tratta di abbandonare il "co-", ma di ripensarne l'originarietà al di fuori degli schemi della rappresentazione. Su questo punto si vedano le pp. 4-6.

[10]. M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, pubblicato dapprima col titolo *Über "Die Linie"*, nel vol. *Freundschaftliche Begegnungen*, in onore di E. Jünger, Francoforte sul Meno, 1955 e poi separatamente (Francoforte sul Meno, 1956). Citato in G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 2005¹⁷, p. 106.

[11]. Dominique Lecourt ripercorre questa storia delle datazioni assolute nei suoi elementi essenziali, nel contesto

polemico del revival creazionista dell'America degli anni '80: *L'Amerique entre la Bible et Darwin*, PUF, Parigi 1992, cap. IV, p. 100 e segg. Sullo stesso argomento, si può anche consultare l'edizione francese di "Scientific American": *Pour la science, le temps des datations*, gennaio-marzo 2004. Per una trattazione più tecnica: *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturels. Applications*, sotto la direzione di E. Roth e B. Pouty, coll. CEA, Masson, 1985, cap. I.A ("Principes, généralité", E. Roth) e cap. IX ("La thermoluminescence", C. Lalou e G. Valados).

[12]. Sebbene essenzialmente distinto dall'obiezione del senza-testimone, l'argomento dell'ancestralità si avvicina in compenso all'obiezione consistente nel far valere la nascita e la morte delle coscienze singolari come in grado di imporre un tempo che non può essere coscienziale. Ma in questa occasione il correlazionismo potrebbe difendersi facendo osservare che si nasce e si muore individualmente entro un tempo tessuto dall'intersoggettività: tempo della comunità delle coscienze, il quale fa sì che nascere e morire siano un nascere e morire *per* le altre coscienze, che verrebbe così a dispiegarsi in un divenire riducibile ancora una volta al suo esser dato ad una collettività di *ego*. Crediamo che questa obiezione sia un sofisma disperato, che riduce il nascere ed il morire a ciò che un altro ne percepisce: ma è per evitare questa scappatoia che noi ci teniamo entro il limite del solo argomento ancestrale, che fa piazza pulita di ogni comunità, e soprattutto presenta il vantaggio di mostrare in modo evidente che è la scienza ad offrirci l'accesso ad un tempo che nessuna correlazione può più afferrare.

[13]. Nella quinta parte di questo libro si vedrà che Husserl ed Heidegger hanno avuto coscienza di questa differenza: se il non-percepito non ha mai costituito un problema per i due filosofi, essendo semplicemente sinonimo di "dato lacunoso", pensare un mondo svuotato di ogni vita è apparso loro chiaramente come una temibile sfida.

II. METAFISICA, FIDEISMO, SPECULAZIONE

Pensare l'ancestralità equivale a pensare un mondo senza pensiero – un mondo senza il darsi del mondo. Siamo quindi costretti a rompere col requisito ontologico dei moderni, secondo il quale *essere, è essere un correlato*. Al contrario, noi dobbiamo tentare di comprendere come il pensiero possa accedere al non correlato, a un mondo in grado di sussistere senza essere dato. Il che equivale anche a tentare di capire come il pensiero possa giungere ad un *assoluto*: ovvero ad un essere così *slegato* (primo senso di *absolutus*) e separato dal pensiero, da potercisi offrire come non-relativo a noi – in grado di esistere indipendentemente dalla nostra esistenza. Ma ecco una conseguenza notevole: pensare l'ancestralità impone – sosteniamo – di recuperare un pensiero dell'assoluto; stiamo cercando di comprendere e legittimare il discorso della scienza sperimentale attraverso l'ancestralità, e così siamo condotti ad affermare che, lungi dall'impegnarci a rinunciare ad una filosofia che pretenda di scoprire una verità assoluta con i propri mezzi, e quindi *lungi*, come pretendono i diversi positivismi, *dal farci rinunciare alla ricerca di un assoluto, la scienza ci intima di scoprire la fonte della sua stessa assolutezza*. Perché se non posso pensare nulla di assoluto, allora non posso attribuire senso all'ancestrale: di conseguenza, non potrei considerare dotata di senso la scienza che ne permette la conoscenza.

Bisogna quindi ristabilire l'esigenza di una conoscenza dell'assoluto, e rompere col pensiero trascendentale che ne vieta la possibilità. Significa che dovremo tornare ad essere dei filosofi precritici, che dovremo tornare dei dogmatici? Un ritorno del

genere ci sembra in effetti *impossibile*, e qui sta tutta la difficoltà: non possiamo più essere metafisici e dogmatici. Su questo punto, non possiamo che essere eredi del kantismo. Tuttavia, poteva sembrare che avessimo preso le difese di una tesi cartesiana e quindi dogmatica – la differenza tra qualità primarie e secondarie – contro la sua svalutazione critica. Ma questa difesa, questo è il punto, non può più avvalersi dell'argomentazione cartesiana, che appare innegabilmente superata. Bisogna muovere dalla comprensione delle ragioni profonde di questo superamento poiché – lo vedremo – è cogliendo il motivo dell'insufficienza cartesiana che si potrà, in un unico movimento, concepire la possibilità di un altro rapporto con l'assoluto.

Come giustifica Descartes la tesi di un'esistenza assoluta della sostanza estesa, e quindi la portata non correlazionale del discorso matematico che riguarda i corpi? Il suo ragionamento può essere riportato in questa forma:

1. Posso dimostrare l'esistenza necessaria di un Dio sovranamente perfetto.

È noto che una delle tre dimostrazioni dell'esistenza di Dio contenute nelle *Meditazioni Metafisiche* è la prova che dopo Kant ha preso il nome di “prova ontologica”, o “argomento ontologico”. Il suo principio consiste nel dedurre l'esistenza di Dio dalla sua definizione come essere infinitamente perfetto: poiché la sua perfezione è preventivamente data ed essendo l'esistenza una perfezione, Dio non può che esistere. Poiché egli pensa Dio come esistente secondo necessità, indipendentemente dal fatto che io esista o meno per pensarlo, Descartes mi garantisce un accesso possibile ad una realtà assoluta, ad un Grande Esterno, non correlato al mio pensiero.

2. Questo Dio, essendo perfetto, non saprebbe ingannarmi allorché io faccio un retto uso del mio intelletto, ovvero quando procedo a ragionare attraverso idee chiare e distinte.

3. Mi sembra che al di fuori di me esistano dei corpi, dei quali mi faccio un'idea distinta quando mi limito ad attribuir loro la sola estensione nelle tre dimensioni. Questi corpi devono esistere al di fuori di me, perché in caso contrario Dio non sarebbe veritiero:

cosa che ripugna alla sua natura^[1].

Se ci soffermiamo sul ragionamento di Descartes, prescindendo dal suo contenuto, vedremo che la dimostrazione consiste: 1. Nello stabilire l'esistenza di un assoluto: un Dio perfetto (denominiamolo un "assoluto primo"); 2. Nel derivarne la portata assoluta delle matematiche (che denomineremo un "assoluto derivato"), facendo valere la constatazione che un Dio perfetto non potrebbe essere ingannatore. "Portata assoluta" significa: ciò che nel corpo è pensabile matematicamente (attraverso l'aritmetica o la geometria) può esistere assolutamente al di fuori di me. Se consideriamo la sola forma della dimostrazione, non vediamo come sarebbe possibile assolutizzare in altro modo il discorso matematico: abbiamo bisogno di accedere ad un assoluto che, se non è lui stesso di natura immediatamente matematica (il Dio perfetto), deve essere in grado di derivarne l'assolutezza (il Dio verace che garantisce l'esistenza dei corpi estesi). Dovremo anche noi, quindi, essere in grado di fornire una dimostrazione dotata di questa forma. Ma, per farne emergere il contenuto, occorre iniziare con lo spiegare perché il contenuto della dimostrazione cartesiana, da parte sua, è incapace di resistere alla critica del correlazionismo.

Come confuterebbe la dimostrazione precedente un correlazionista?

Di fatto, esistono (almeno) due confutazioni possibili, a seconda del *modello* di correlazionismo adottato. Possiamo infatti distinguere tra due tipi di correlazionismo: un modello che chiameremo "debole", quello di Kant, ed un modello "forte", che oggi sembra essere quello dominante, anche se non viene sempre tematizzato in modo chiaro. Inizieremo esponendo la confutazione della prova ontologica da parte del modello debole – la confutazione di Kant, quindi – per proseguire mostrando dove questo modello offre a sua volta il fianco alle critiche del correlazionismo più stretto. A quel punto vedremo come il modello "forte" possa proporre la confutazione più radicale di ogni tentativo di pensare un assoluto.

Considerato quel che abbiamo già detto, sembrerebbe che criticare Descartes sia facile. In effetti, si tratta solo di applicare alla

prova ontologica l'argomento del "circolo correlazionale". E così si dirà: "L'argomento di Descartes è fallace, e lo è già dal suo progetto di accedere ad un'esistenza assoluta. Infatti la sua dimostrazione – secondo la quale Dio deve esistere in virtù della sua perfezione – aspira ad essere necessaria. Ma, anche concedendo che questa necessità non si fondi su un sofisma, essa non dimostra affatto l'esistenza di un assoluto, dato che questa necessità sarebbe tale solo *per noi*. Niente ci consente di affermare che questa necessità per noi sia anche una necessità in sé: niente, per riprendere un argomento del dubbio iperbolico, mi consente di sapere se la mia mente non sia fuorviata già in origine, in modo da farmi accettare come vero un argomento che di per sé è inconsistente. Oppure, in modo meno immaginoso: per il solo fatto che una necessità assoluta è sempre una necessità assoluta rispetto a noi, una necessità non è mai assoluta, ma lo è solo per noi."

Il circolo correlazionale consiste quindi nello svelare il circolo vizioso contenuto in ogni assolutizzazione, e ciò indipendentemente dalla natura degli argomenti dimostrativi proposti. Non vi è allora alcun bisogno di esaminare la dimostrazione di Descartes, visto che il nerbo della sua confutazione riguarda proprio la pretesa di pensare l'assoluto, e non le modalità specifiche dell'argomento preso in considerazione.

Sappiamo che Kant non ha operato in questo modo per confutare la prova ontologica nella *Critica della ragion pura*. Infatti, egli propone una confutazione *stricto sensu* della dimostrazione cartesiana, palesandone il carattere sofistico. Perché Kant non utilizza un argomento come quello che abbiamo appena esaminato?

La dimostrazione cartesiana si incentra sull'idea che un Dio inesistente è una nozione *contraddittoria*. Per Descartes, pensare Dio come inesistente equivale a pensare un predicato in contraddizione col soggetto, come sarebbe un triangolo che non avesse tre angoli. L'esistenza appartiene alla definizione stessa di Dio, come la trinità degli angoli appartiene alla definizione del triangolo. Per screditare questo argomento, Kant deve a tutti i costi dimostrare che non si incorre in alcuna contraddizione sostenendo

che Dio non esiste. Perché se vi fosse contraddizione, allora dovrebbe ammettere che Descartes ha effettivamente raggiunto un assoluto. Perché? Perché l'autore della *Critica* sostiene che la cosa in sé è inconoscibile, ma nello stesso tempo afferma che essa è *pensabile*. Infatti Kant concede la possibilità di sapere *a priori* che la contraddizione logica è *assolutamente* impossibile. Se non possiamo applicare la conoscenza categoriale alla cosa in sé, possiamo però sottometterla al prerequisito logico di ogni pensiero. Di conseguenza, per Kant, vi sono due proposizioni che acquisiscono una portata ontologica assoluta:

1. La cosa in sé è non contraddittoria.
2. La cosa in sé esiste: in caso contrario, esisterebbero dei fenomeni senza nulla che si fenomenizzi, un apparire senza nulla che vi appaia; il che per Kant è contraddittorio[2].

Per questo è essenziale confutare la tesi di Descartes: se la non esistenza di Dio fosse contraddittoria, anche dal punto di vista di Kant sarebbe assolutamente necessario (e non solo “necessario per noi”) che Dio esistesse. In tal caso diverrebbe possibile conoscere positivamente la cosa in sé ricorrendo solo ad un principio logico. Qual è dunque il principio della critica kantiana?

È noto che questa consiste nel negare che possa darsi una contraddizione che non sia tra una cosa già supposta come esistente ed uno dei suoi predicati. Se suppongo che un certo triangolo esista, non posso attribuirgli più o meno di tre angoli senza cadere in contraddizione. Ma se io sopprimo questo triangolo, ovvero “se io sopprimo il soggetto insieme con il predicato, non nasce nessuna contraddizione, perché *non c'è più nulla* a cui si possa contraddire[3].”

Quindi non vi è alcun oggetto che possa imporre la sua esistenza al pensiero grazie al suo concetto. Infatti, l'essere non rientra mai nel concetto di un qualsiasi oggetto, non è mai un suo predicato: ma si aggiunge a quel concetto come una semplice assunzione. Si può certo affermare che un essere, per essere perfetto, deve possedere l'esistenza, ma – all'inverso – non possiamo dire che, poiché un essere viene pensato come perfetto, deve necessariamente esistere. Non esiste – si potrebbe dire – alcun

“predicato prodigioso” capace di conferire *a priori* l'esistenza al suo soggetto. In altre parole: Kant, seguendo Hume, scredita la prova ontologica grazie alla considerazione che noi possiamo sempre concepire un certo ente determinato sia come esistente che come non esistente; non vi è alcuna determinazione di un ente che possa dirci *a priori* se tale ente esiste oppure no. Per quanto noi possiamo qualificare qualche cosa come “infinitamente perfetta”, non potremmo per questo concludere che il suo soggetto esiste. Se lo facciamo comunque, non diremo in ogni caso nulla di sensato attraverso quel predicato.

È risaputo che questa confutazione kantiana della prova ontologica va ben oltre la sola critica dell'argomento cartesiano: non si tratta unicamente di negare la prova dell'esistenza di Dio, ma di rifiutare la legittimità ad ogni prova che pretenda di dimostrare l'assoluta necessità di un determinato ente. Denominiamo “necessità reale” il regime ontologico della necessità il quale enuncia che questo o quell'ente – una *res* determinata – deve necessariamente esistere. Si direbbe che questo tipo di necessità sia presente in ogni metafisica dogmatica. Essere dogmatici, infatti, equivale a sostenere che un certo ente determinato deve assolutamente essere, ed essere quale è: idea, atto puro, atomo, anima indivisibile, mondo armonizzato, Dio perfetto, Sostanza infinita, Spirito del mondo, Storia mondiale e così via. Se una metafisica si lascia caratterizzare anche marginalmente da questo genere di enunciato (questo o quell'ente deve essere assolutamente), allora si comprende che al suo culmine la metafisica avrà una prova ontologica; essa viene enunciata come: “un certo ente, *in quanto* caratterizzato in tal modo, deve necessariamente esistere”. La prova ontologica pone un ente necessario “per eccellenza”, in quanto ragione di se stesso grazie alla sua sola essenza: e così Dio esiste necessariamente perché la sua essenza è di essere perfetto.

Ma si comprende altrettanto bene come questa dimostrazione sia intrinsecamente vincolata alla culminazione di un principio formulato inizialmente da Leibniz, ma operante già in Descartes[4]: il *principio di ragion sufficiente*, secondo il quale ogni cosa, fatto o

avvenimento deve avere una ragione necessaria per essere così e non altrimenti. Poiché un siffatto principio non esige solo una spiegazione possibile di ogni fatto mondano, ma pretende anche che il pensiero giustifichi la totalità incondizionata dell'essere e l'"esser-così" di ogni ente. Quindi, il pensiero può certamente dar ragione dei fatti del mondo in dipendenza dall'una o dall'altra legge, ma dovrà anche – secondo il principio di ragion sufficiente – spiegare perché tali leggi sono così come sono, e dunque spiegare perché il mondo stesso è così com'è e non diversamente. E quando tale "ragione del mondo" venisse fornita, bisognerebbe ancora render ragione di questa ragione, e così via. Se il pensiero vuole evitare il regresso all'infinito sottomettendosi al principio di ragion sufficiente, deve sfociare in una ragione capace di render conto di ogni cosa, a partire da se stessa. Una ragione che non ne condizioni alcun'altra, e che solo la prova ontologica permetta di far emergere, poiché essa assicura l'esistenza di una certa "x" grazie alla sola determinazione di tale "x" e non ricorrendo a determinazioni riconducibili a qualcosa di diverso da "x". "X" dev'essere perché è perfetto, ed a questo titolo dev'essere detto *causa sui*, unica causa di se stesso.

Se ogni metafisica dogmatica è contraddistinta dalla tesi che *almeno un ente* è assolutamente necessario (tesi della necessità reale), si comprende come la metafisica culmina nella tesi secondo la quale *ogni* ente è assolutamente necessario (principio di ragion sufficiente). Al contrario, il rifiuto della metafisica dogmatica significa il rifiuto di *ogni* necessità reale, ed *a fortiori* il rifiuto del principio di ragion sufficiente come pure della prova ontologica, la quale costituisce la chiave di volta che permette al sistema della necessità reale di chiudersi su se stesso.

Questo rifiuto ci impone di affermare che non esiste alcuna maniera legittima di dimostrare che un ente determinato debba esistere incondizionatamente. Possiamo anche aggiungere che questo rifiuto del dogmatismo è la condizione minima di ogni critica delle *ideologie*, nella misura in cui un'ideologia non è identificabile ad una qualsivoglia rappresentazione illusoria, ma ad ogni forma di pseudorazionalità volta a stabilire che ciò che esiste

effettivamente deve necessariamente esistere. La critica delle ideologie, che in fondo consiste sempre nel dimostrare che una situazione sociale presentata come inevitabile è in verità contingente, si sposa essenzialmente con la critica della metafisica, intesa come produzione illusoria di entità necessarie. Non intendiamo rimettere in discussione – in questo senso – l'abbandono contemporaneo della metafisica. Poiché un dogmatismo di questo tipo, pretendendo che questo Dio, o questo mondo, questa storia o infine questo regime politico attualmente vigente debba necessariamente essere, ed essere qual è, un *assolutismo* del genere sembra appartenere legittimamente ad un'epoca del pensiero alla quale non è possibile e neppure auspicabile fare ritorno.

Di conseguenza, le condizioni per la risoluzione del problema dell'ancestralità si precisano nello stesso momento in cui si vengono a restringersi notevolmente. Infatti, se vogliamo conservare un senso agli enunciati ancestrali senza tornare al dogmatismo, *dobbiamo scoprire una necessità assoluta che non riconduca a nessun ente assolutamente necessario*. In altre parole, dobbiamo pensare una necessità assoluta senza pensare a niente che sia assolutamente necessario.

Non curiamoci per adesso dell'apparente paradosso di questa enunciazione. Per il momento, dobbiamo solo essere convinti che non c'è scelta: se non si crede alla validità incondizionata del principio di ragion sufficiente né della prova ontologica, e se non si crede neppure alle interpretazioni correlazionali dell'ancestrale, allora è solo in questo enunciato – l'assoluto senza un ente assoluto – che bisognerà cercare il principio della soluzione.

Possiamo esprimerlo anche in questo modo: definiamo *speculativo* ogni pensiero che pretenda di attingere ad un assoluto in generale; denominiamo *metafisica* ogni pensiero che pretenda di accedere ad un ente assoluto, o che pretenda di accedere all'assoluto attraverso il principio di ragion sufficiente. Se ogni metafisica è per definizione speculativa, il nostro problema diviene quello di stabilire, all'inverso, che *non ogni speculazione è metafisica*: che non ogni assoluto è dogmatico, che è possibile

ipotizzare un *pensiero dell'assoluto* che non sia *assolutista*. La questione dell'ancestralità si ritrova così ad essere essenzialmente legata alla critica di quella che possiamo denominare l'*"implicazione deassolutizzante"*, e che suona: "Se la metafisica è scaduta, l'assoluto lo è altrettanto". Solo la confutazione di questa inferenza, che deduce la fine degli assoluti dalla fine della metafisica dogmatica, ci può permettere di sperare di riuscire a sciogliere il paradosso dell'arcifossile.

Ma, prima ancora, dobbiamo esporre la forma più rigorosa del correlazionismo, che ci appare essere anche la sua forma più contemporanea. Poiché è solo confrontandoci col modello più radicale della correlazione che potremo comprendere se la deassolutizzazione sia effettivamente l'orizzonte insuperabile di ogni filosofia.

Abbiamo detto che il trascendentale kantiano poteva venir identificato con un correlazionismo "debole". Per quale ragione? Perché il criticismo non vieta ogni rapporto del pensiero con l'assoluto. La critica bandisce ogni conoscenza della cosa in sé (ogni applicazione delle categorie al sovrasensibile), ma mantiene la pensabilità dell'in sé. Secondo Kant, quindi, noi sappiamo *a priori* che la cosa in sé è non contraddittoria, e che essa esiste effettivamente. Il modello forte del correlazionismo, al contrario, considera non solo che è illegittimo pretendere di poter *conoscere* l'in sé, ma che è *ugualmente* illegittimo pretendere di poterlo anche solo *pensare*. Alla base di questa delegittimazione vi è un argomento molto semplice, che conosciamo bene: si tratta ancora e sempre del circolo correlazionale. In fin dei conti, grazie a quale operazione prodigiosa il pensiero kantiano arriva ad uscire da se stesso per assicurarsi che ciò che è impensabile per noi è anche impossibile in sé? La contraddizione è impensabile – ammettiamolo: ma cosa consente a Kant di sapere che non può esistere alcun Dio che, grazie alla sua onnipotenza, potrebbe rendere vera una contraddizione (come poteva invece affermare Descartes, ad esempio)[5]?

Kant pretende che noi non conosciamo nulla della cosa in sé sottoponendola – come egli fa – al principio di non contraddizione,

supposto come “vuoto”: al contrario, sembra presuntuoso credersi in grado di penetrare tanto profondamente nell’in sé da poter sapere che la potenza di Dio non riuscirebbe a spingersi sino all’inconsistenza logica. Non che il correlazionismo forte affermi l’esistenza di un siffatto Dio onnipotente: si accontenta invece di screditare ogni confutazione della sua possibilità.

Il “*pendant* nichilista” di una tale ipotesi sul Dio onnipotente sarebbe altrettanto difendibile. Stavolta si tratterebbe di sostenere una tesi che rifiutasse la *seconda* proposizione assoluta di Kant, ossia che *vi* è una cosa in sé al di fuori delle nostre rappresentazioni. Infatti, in nome di cosa potremmo negare *a priori* che non vi sia nulla oltre i fenomeni, e che il nostro mondo sia limitato da un nulla nel quale ogni cosa potrebbe infine riversarsi? Si potrebbe sostenere che i fenomeni non sono supportati da alcuna cosa in sé, che esistono solo delle “sfere fenomeniche”, ossia i soggetti trascendentali, accordate tra loro, ma che si sviluppano e “galleggiano” entro un nulla assoluto, entro il quale tutto potrebbe nuovamente sprofondare se la specie umana sparisse. Possiamo dire che questo punto di vista è privo di senso, e che col termine “nulla” che abbiamo impiegato in realtà non stiamo pensando a niente, e che quindi si tratta solo una parola priva di significato? Ma è proprio questa ipotesi ad essere perfettamente legittima per il correlazionismo forte, dato che il pensiero non ha alcuno strumento per negare la possibilità che ciò che è privo di senso rispetto a noi sia veridico in sé. Perché ciò che è privo di senso dovrebbe essere impossibile? Che si sappia, nessuno è mai tornato dall’esplorazione dell’in sé per riportarci una garanzia sull’assolutezza del senso. D’altronde enunciati come “la contraddizione è possibile”, “il nulla è possibile” non sono completamente privi di senso, dato che sono distinguibili: credere in una Trinità salvatrice, in apparenza contraddittoria, non equivale a credere alla minaccia del Nulla, poiché gli atteggiamenti vitali che conseguono da queste due tesi saranno con ogni probabilità diversi. L’impensabile si declina, come avviene per le credenze ed i misteri.

Avremo bisogno di affrontare il modello forte della disassolutizzazione, dato che è esso ad impedire nel modo più

rigoroso di pensare ciò che vi è quando non c'è il pensiero. Questo modello ci appare fondato su due decisioni del pensiero, la prima delle quali è stata sufficientemente studiata, mentre la seconda non è ancora stata esaminata.

La prima decisione è quella di ogni correlazionismo: è la tesi dell'inseparabilità essenziale del contenuto del pensiero e dell'atto di pensare. Abbiamo sempre a che fare con un dato del pensiero, e mai con un essere sussistente per sé.

Questa decisione basta, da sola, a screditare tutti gli assoluti di tipo *realista* o *materialista*. Infatti, ogni materialismo che pretendesse d'essere speculativo – che assumesse quindi un certo tipo di *entità senza pensiero* come realtà assoluta – deve consistere sia nell'affermare che il pensiero non è necessario (qualcosa può essere anche senza il pensiero), sia che il pensiero può pensare ciò che dev'esserci quando il pensiero non vi è. Il materialismo, se adotta la via speculativa, è quindi costretto a credere che sarebbe possibile pensare una realtà data anche astraendo dal fatto che noi la pensiamo. Così avviene per l'epicureismo – paradigma di ogni materialismo – il quale pretende che il pensiero possa avere accesso, attraverso le nozioni del vuoto e dell'atomo, alla natura assoluta di tutte le cose, pretendendo anche che questa natura non sia necessariamente correlata ad un atto del pensiero, dato che il pensiero in quanto tale esiste solo in modo aleatorio, per il tramite di composti atomici contingenti (anche gli dei sono divisibili), vale a dire non coessenziali all'esistenza delle nature elementari[6]. All'opposto, la prospettiva correlazionale impone invece l'idea che sia impensabile astrarre dal reale il fatto che esso si dà sempre-già ad un ente: poiché non vi è niente che sia pensabile che non sia sempre-già dato-a, non si può pensare un mondo senza pensare anche ad un essere capace di ricevere questo darsi, ovvero senza un ente capace di “pensare” questo mondo in senso generale – cioè di intuirlo o di averne una nozione discorsiva. Chiameremo “primato dell'inseparato” o “primato del correlato” questa prima decisione del modello forte.

La seconda decisione del modello forte ci terrà occupati più a lungo. Questo modello deve infatti contrastare un secondo tipo di

assoluto, più temibile del precedente perché in apparenza più intimamente coerente. Questa seconda strategia metafisica, già brevemente evocata nel primo capitolo, consiste stavolta nell'*assolutizzare la correlazione stessa*. L'argomentazione generale può venir riassunta in questo modo: si è detto che la nozione kantiana della cosa in sé era impensabile, e non solo inconoscibile. In questo caso, però, sembra che la scelta più saggia sia quella di *abolire* ogni idea di un tale in sé. Di conseguenza, dovremo sostenere che l'in sé, in quanto impensabile, non ha alcuna verità, e va soppresso a vantaggio del solo rapporto soggetto-oggetto, o di un'altra correlazione giudicata più essenziale. Una metafisica di questo tipo può selezionare diverse istanze della soggettività, ma sarà sempre caratterizzata dal fatto che un termine intellettuale, coscienziale o vitale verrà ipostatizzato: la rappresentazione nella monade leibniziana; il soggetto-oggetto oggettivo, ovvero la natura di Schelling; lo Spirito hegeliano; la Volontà di Schopenhauer; la volontà di potenza (o *le* volontà di potenza) di Nietzsche; la percezione caricata di memoria di Bergson; la Vita di Deleuze, e così via. Anche se le ipostasi vitalistiche del Correlato (Nietzsche, Deleuze) sono spesso identificate a delle critiche del "soggetto", ossia della "metafisica", queste hanno in comune con l'idealismo speculativo la stessa doppia decisione che vale a garantire anche ad esse di non venire confuse con un realismo ingenuo o con una variante dell'idealismo trascendentale:

1. non vi può essere nulla che non sia un certo tipo di rapporto-al-mondo (l'atomo epicureo, senza intelligenza né volontà né vita, è quindi impossibile);
2. la proposizione precedente deve venir intesa in senso assoluto, e non relativo alla nostra conoscenza.

Il primato dell'inseparato è divenuto così potente che, nell'epoca moderna, anche il materialismo speculativo sembra essere stato dominato da questo genere di dottrine antirazionaliste della vita e della volontà. Ciò a spese di un "materialismo della materia", che avrebbe preso sul serio la possibilità che non vi sia niente di vivente o di volontario nell'inorganico. Lo scontro tra le metafisiche della Vita e quelle dello Spirito cela quindi un loro

accordo profondo, eredità del trascendentale: ciò che è del tutto asoggettivo non può essere.

Riprendiamo l'analisi del nostro modello. Se il correlazionismo forte può affrancarsi facilmente dall'avversario "esterno" (il realista), gli è più difficile liberarsi dell'avversario "interno", il metafisico "soggettivista". Come sarà possibile affermare che qualcosa sussiste al di fuori della nostra rappresentazione, dopo aver sostenuto che questo al-dif fuori è radicalmente inaccessibile al pensiero? Qui deve intervenire la seconda decisione del modello forte: essa non poggia sul correlato, ma sulla *fatticità* del correlato.

Torniamo a Kant. Cosa distingue profondamente il progetto kantiano – l'idealismo trascendentale – da quello hegeliano – l'idealismo speculativo? La differenza decisiva sembra essere questa: Kant sostiene che le forme *a priori* della conoscenza si possono solo *descrivere* (nella sua filosofia, le forme spaziotemporali della sensibilità e le dodici categorie dell'intelletto), mentre secondo Hegel è possibile *dedurle*. Quindi Kant considera, contrariamente a Hegel, che è impossibile derivare le forme del pensiero da un principio o sistema che sia in grado di conferir loro una necessità assoluta. Queste forme sono un "fatto primo" che può solo essere oggetto di una descrizione, ma non di una deduzione (in senso genetico). E se la sfera dell'in sé può essere distinta dal fenomeno, è proprio in ragione di questa fatticità delle forme, che le rende solo descrivibili: perché se queste fossero deduttibili, come avviene in Hegel, esse sarebbero investite di una necessità incondizionata, e sopprimerebbero la stessa possibilità che esista un in sé realmente differente da essa.

Il correlazionismo forte e l'idealismo assoluto prendono quindi le mosse da un'identica tesi – l'impensabilità dell'in sé – per trarne conclusioni opposte: la pensabilità o l'impensabilità dell'assoluto. È l'irrimediabile fatticità delle forme correlazionali che permette di scegliere in favore del secondo tra i due pretendenti. Infatti, dal momento in cui si nega ogni possibilità di dimostrare l'assoluta necessità di queste forme, è impossibile bandire la possibilità che vi sia un in sé essenzialmente diverso da quello che ci è dato. Il correlazionismo forte sostiene la fatticità

delle forme, come il kantismo, ma differisce da quest'ultimo perché attribuisce tale fatticità anche alla forma logica, vale a dire alla non contraddizione: perché, come ci accade di poter solo descrivere le forme *a priori* della sensibilità e dell'intelletto, lo stesso vale per i princìpi logici che sono inerenti ad ogni proposizione pensabile, e dei quali non ci è possibile dedurre la verità assoluta.

Non ha dunque senso pretendere di sapere che una contraddizione è assolutamente impossibile: la sola cosa che ci è data è il fatto che non possiamo pensare nulla che sia autocontraddittorio.

Cerchiamo di intendere meglio la natura di questa fatticità, dato che il suo ruolo sembra altrettanto essenziale che quello della correlazione nel processo di deassolutizzazione. Inizialmente, nella prospettiva del nostro modello, è essenziale distinguere questa fatticità dalla semplice transitorietà delle cose del mondo. Infatti, la fatticità delle forme non ha nulla a che vedere con la distruttibilità di un oggetto materiale o con la degenerazione vitale. Quando affermo che un certo ente oppure un certo avvenimento sono contingenti, sono in possesso di un sapere positivo: so che questa casa può venire distrutta, so che non sarebbe stato fisicamente impossibile che una certa persona avesse agito diversamente da come ha fatto, e così via. La *contingenza* indica il fatto che le leggi fisiche consentono indifferentemente ad un avvenimento di prodursi o meno, permettendo così ad un ente di emergere, di sussistere o di perire. La *fatticità*, diversamente, riguarda delle invarianti che si suppone strutturino il mondo, invarianti che possono cambiare da un correlazionismo ad un altro, ma che avranno in ogni caso il ruolo di regolamentare le basi della rappresentazione: il principio di causalità, le forme della percezione, le leggi della logica eccetera. Queste strutture sono fisse: non posso mai sperimentare una loro variazione, e nel caso delle leggi logiche non posso neppure rappresentarmi una loro modificazione (ad esempio: pensare un essere contraddittorio, o non identico a se stesso). Queste forme, sebbene siano fisse, costituiscono tuttavia un fatto, e non un assoluto, dato che non sono in grado di stabilirne la necessità; la loro fatticità si rivela nel

fatto che esse possono essere descritte, ma non fondate. Ma si tratta di un fatto che, a differenza dei fatti semplicemente empirici dei quali posso sperimentare l'essere-altro, non mi procura alcun sapere positivo. Poiché se la contingenza è il sapere del poter-essere-altro della cosa mondana, la fatticità è solo l'ignoranza del dover-essere-così della struttura correlazionale. È un punto che sarà importante tener presente in seguito: affermando la fatticità delle forme correlazionali, il correlazionista *non* sostiene che queste forme possono effettivamente mutare. Egli asserisce solo che non si può pensare come impossibile un loro cambiamento, e che non possiamo escludere *a priori* una realtà completamente diversa da quella che ci è data attualmente. Quindi occorre distinguere tra:

1. la contingenza inframondana, che si predica di tutto ciò che può essere o non essere, prodursi o non prodursi nel mondo senza contravvenire agli invarianti del linguaggio e della rappresentazione, attraverso i quali il mondo mi si dà;

2. la fatticità di questi stessi invarianti, che rimanda all'incapacità essenziale da parte mia di stabilire la loro necessità o contingenza.

Con la fatticità, io non esperisco dunque una realtà oggettiva, ma dei limiti insuperabili dell'oggettività di fronte al fatto *che c'è* un mondo, un mondo che si può descrivere e percepire, strutturato attraverso invarianti determinati. È il fatto stesso della logicità del mondo, o del suo darsi entro una rappresentazione, che sfugge alle strutture della ragione logica o rappresentativa. L'in sé diviene opaco, al punto che non si riesce più nemmeno a mantenere un in sé, e da questo punto in poi il termine tende a sparire a vantaggio della sola fatticità.

La fatticità ci fa anche cogliere la "possibilità" di ciò che è Completamente-Altro dal mondo, e ciò nel grembo stesso di questo mondo. Nondimeno, conviene mettere tra virgolette il termine "possibilità", dato che nell'ambito della fatticità non vi è spazio per un sapere della possibilità effettiva di ciò che è Completamente-Altro, ma piuttosto per la nostra incapacità di stabilire la sua impossibilità. È un possibile anch'esso ipotetico, il quale sta a significare che rispetto a noi tutte le ipotesi che riguardano l'in sé

sono ugualmente lecite: l'in sé c'è, è necessario, non c'è, è contingente, eccetera.

Questo "possibile" non è in alcun modo una conoscenza positiva di quel Completamente-Altro, e neppure la conoscenza positiva che il Completamente-Altro c'è o che potrebbe esserci: è solo il marchio tanto della nostra *finitudine* essenziale, quanto di quella del mondo stesso, anche se quest'ultimo fosse illimitato in senso fisico. Perché la fatticità orla il sapere ed il mondo di una assenza di fondamento di cui l'inverso è che nulla può esser detto assolutamente impossibile, neppure l'impensabile. In altri termini, la fatticità conduce al suo punto estremo la critica al principio di ragion sufficiente, stabilendo non solo che l'argomento ontologico è illegittimo, ma che lo stesso principio di non contraddizione è privo di fondamento, limitandolo a norma di ciò che è pensabile per noi, e non di ciò che è possibile in senso assoluto. La fatticità è l'"irragione" (l'assenza di ragioni) di ciò che è dato come pure delle sue invarianti.

Il modello forte del correlazionismo si riassume quindi nella tesi seguente: è *impensabile che l'impensabile sia impossibile*. Non posso fondare razionalmente l'impossibilità assoluta di una realtà contraddittoria o della nullità di tutte le cose, sebbene non possa intendere niente di determinato con questi termini. Ne risulta che la fatticità ha una conseguenza precisa e rilevante: diviene razionalmente illegittimo screditare un discorso *non razionale* sull'assoluto con il pretesto della sua irrazionalità. Nella prospettiva del modello forte, infatti, una credenza religiosa può affermare a buon diritto che il mondo è stato creato a partire dal nulla attraverso un atto d'amore, oppure che l'onnipotenza di Dio è in grado di rendere vera l'apparente contraddizione della sua piena identità con suo Figlio ed insieme della sua differenza rispetto a quest'ultimo. Tali discorsi conservano un senso – un senso mitologico o mistico – sebbene non ne abbiano uno logico o scientifico. La tesi più generale del modello forte riguarda quindi l'esistenza di un regime di senso che è incommensurabile con il senso razionale, poiché non verte sui fatti del mondo, ma piuttosto sul fatto che c'è un mondo. Ma il correlazionismo non sostiene dal

canto suo alcuna posizione a-razionale, religiosa o poetica: non pronuncia alcun discorso positivo sull'assoluto, contentandosi di pensare i limiti del pensiero, limiti che per il linguaggio sono come una frontiera della quale si possa distinguere un solo versante. Il correlazionismo non fonda positivamente una credenza religiosa determinata, ma mina efficacemente ogni pretesa della ragione di delegittimare una tale credenza in nome dell'impensabilità del suo contenuto.

Il modello forte del correlazionismo ci sembra rappresentato altrettanto bene da Wittgenstein che da Heidegger – vale a dire dai maggiori rappresentanti delle due principali correnti filosofiche del XX secolo: filosofia analitica e fenomenologia. Il *Tractatus* afferma così che la forma logica del mondo non può essere detta al modo in cui si dicono i fatti del mondo, ma solo “mostrata”, ovvero indicata secondo un regime del discorso che sfugge alle categorie della scienza come della logica. È lo stesso fatto che il mondo sia dicibile (cioè formulabile attraverso una sintassi logica) che sfugge al discorso della logica. Da cui la proposizione 6.522: “V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico[7].” Ma il Mistico non è il sapere di un oltre-mondo: è l'indicazione dell'impossibilità per la scienza di pensare che c'è il mondo – proposizione 6.44: “Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è[8].” Allo stesso modo, abbiamo visto che Heidegger indicava come la crepa intima della rappresentazione il fatto stesso che ci sia l'ente, ed il darsi dell'ente: “Solo in tutto l'essere, l'uomo prova, al richiamo della voce dell'Essere, la meraviglia tra le meraviglie: che l'essere è[9].” In entrambi i casi, sfugge sovranità della logica e della ragione metafisica che ci sia l'essere, o che ci sia un mondo logico. Ciò avviene in ragione della fatticità di questo “c'è”, fatticità che è sicuramente pensabile – poiché non si tratta di una rivelazione trascendente, ma solo della percezione del “versante interno” di questo mondo – ma lo è solo a titolo della nostra incapacità essenziale di accedere ad un fondamento assoluto di ciò che è. Non posso pensare l'impensabile, ma posso pensare che non è impossibile che l'impensabile vi sia.

In sintesi: il modello debole del correlazionismo propugna una

de-assolutizzazione del principio di ragion sufficiente, disconoscendo ogni prova di necessità incondizionata; il modello forte si spinge oltre, rigettando in modo più accentuato il principio di ragion sufficiente, ed ottenendo come risultato la de-assolutizzazione del principio di non contraddizione. In tal modo, ogni rappresentazione viene sottomessa ai limiti del circolo correlazionale[10]. Abbiamo così fatto emergere le due operazioni che sottostanno alla giustificazione contemporanea della rinuncia all'assoluto: non solo il primato della correlazione su ogni "realismo ingenuo", ma anche la fatticità della correlazione in opposizione a ciascun "idealismo speculativo"[11].

Possiamo ravvisare due tipi di correlazionismo forte, i quali si costituiscono e si oppongono l'un l'altro intorno a questa domanda: la de-assolutizzazione del pensiero implica anche la *de-universalizzazione* del pensiero? I filosofi che rispondono negativamente a questa domanda si pongono come eredi del criticismo, e tenteranno, seguendo l'esempio di Kant, di stabilire le condizioni universali del nostro rapporto con il mondo, siano esse poste come condizioni di una scienza sperimentale, come requisiti per una comunicazione linguistica tra individui, condizioni di percepibilità dell'essere, eccetera. Ma un correlazionismo "forte", anche volendo restare fedele allo spirito del criticismo, non può permettersi di giustificare l'universalità della non contraddizione attraverso la sua presunta absolutezza: al posto di fare della non contraddittorietà una proprietà della cosa in sé, occorrerà, ad esempio, presentarla come una condizione universale della dicibilità di ogni dato, o della comunicazione intersoggettiva. Una norma del pensabile, ma non del possibile[12].

All'inverso, i filosofi che pensano ogni universale come un residuo mistificatorio della vecchia metafisica (come i sostenitori della "finitudine radicale" o della "postmodernità") esigeranno che la fatticità del nostro rapporto col mondo vada pensata sul modello di una *situazione che è essa stessa finita*, legittimamente modificabile, e rispetto quale sarebbe illusorio credere di potersi estrarre e porre all'esterno, per poter formulare degli enunciati validi per ogni uomo, in ogni epoca ed in ogni luogo. Le

correlazioni che determinano il nostro “mondo” verranno così identificate con la situazione inerente ad un’epoca determinata della storia dell’essere, ad una forma di vita dotata dei suoi caratteristici giochi linguistici, ad una comunità culturale ed interpretativa ben definita, e così via.

Per le due parti, la sola questione legittima resta la seguente: la limitazione del nostro sapere al rapporto che intratteniamo col mondo si spingerà oppure no fino a compromettere la possibilità di formulare un discorso universale riguardo alla natura stessa di questo rapporto? Tutti saranno d’accordo nell’abbandonare un tipo di necessità incondizionata, perché ormai la sola questione riguarda lo statuto della necessità *condizionata* della correlazione, ovvero lo statuto delle condizioni di possibilità del dato e del linguaggio. L’enunciato metafisico “se un ente è tale, deve esistere assolutamente” cede il posto all’enunciato post-metafisico “se un ente si dà *immediatamente* come tale (percepibile, dicibile, eccetera), esso ha allora come condizione più generale – più profonda, più originaria – di essere tale (solo abbozzato, non contraddittorio, eccetera)”. Non si tratta più di “x è tale, dunque deve essere”, ma di “se di fatto x si dà come tale, allora ha per condizione di essere tale”. La discussione verterà sulla determinazione di queste condizioni, ossia sull’esistenza o no di condizioni universali del dato e del linguaggio.

Il correlazionismo forte non è sempre tematizzato come tale da coloro che lo adottano: la sua prevalenza contemporanea ci sembra tuttavia strettamente connessa con l’immunità rispetto ai vincoli della razionalità di cui sembrano godere le credenze religiose. Quale filosofo crederebbe ormai di aver confutato la possibilità della Trinità cristiana per il solo fatto di avervi scoperto una contraddizione? Un filosofo che considerasse assurde perché inaccessibili alla logica le riflessioni di Lévinas sul “*Tout-Autre*”, non ci sembrerebbe ormai un libero pensatore un po’impolverato, incapace di innalzarsi al livello di pertinenza del discorso di Lévinas? Il senso di questo atteggiamento va compreso adeguatamente: la credenza religiosa è considerata non confutabile da molti pensatori contemporanei, non solo perché una credenza di

questo tipo sarebbe per definizione indifferente a tale genere di critica, ma perché sembra loro *concettualmente* illegittimo intraprendere una confutazione razionale. Un kantiano che avesse creduto nella Trinità avrebbe dovuto dimostrare che essa non è autocontraddittoria; un correlazionista forte si limiterà a dimostrare che la razionalità non ha diritto di discutere con i mezzi che le sono propri la verità o falsità del dogma. Vogliamo sottolineare che questo “scarto” dei contemporanei rispetto alla posizione kantiana – uno scarto che può venire approvato anche da coloro che intendono restare fedeli all’eredità critica – non è affatto insignificante. Esso suppone che dal tempo di Kant al nostro si sia prodotto un rilevante spostamento nella nostra concezione del pensiero. Tale scarto – dall’inconoscibilità della cosa in sé alla sua impensabilità – presuppone infatti che il pensiero sia pervenuto *spontaneamente* ad attestare che l’essere gli è divenuto così opaco, da supporre che quest’ultimo possa trasgredire anche alle regole più elementari del *logos*. Mentre il postulato parmenideo “essere e pensiero sono lo stesso” è rimasto in vigore per tutta la filosofia fino a Kant, il postulato fondamentale del correlazionismo forte, al contrario, sembra esser formulato così: “*essere e pensiero devono essere pensati come capaci di essere totalmente diversi.*” Una volta di più, il correlazionista non si crede legittimato a pronunciarsi sull’effettiva incommensurabilità tra essere e pensiero – per esempio, in merito all’esistenza di un Dio incommensurabile rispetto ad ogni concettualizzazione – perché ciò avrebbe come presupposto quella conoscenza dell’in sé che egli si vieta. Ma egli si ritiene perlomeno capace di far emergere una fatticità talmente radicale della correlazione tra essere e pensiero, che al suo cospetto egli si sente sprovvisto del diritto di vietare all’in sé l’eventualità di non avere alcuna commensurabilità con ciò che il pensiero può concepire. Con la radicalizzazione della correlazione, si verifica anche quella che potremmo denominare la *totalizzazione possibile*^[13] dell’essere e del pensiero. L’impensabile può solo condurci al cospetto della nostra incapacità di pensare diversamente, e non all’impossibilità assoluta che le cose stiano in tutt’altro modo.

Il punto di arrivo di questo percorso è la scomparsa della pretesa di poter *pensare* gli assoluti, *ma non la sparizione degli assoluti*: perché la ragione correlazionale, scoprendosi marchiata da un limite invalicabile, viene a legittimare *ogni* discorso che pretenda di avere accesso ad un assoluto, *alla sola condizione che nulla in questo discorso somigli ad una giustificazione razionale della loro validità*. Lungi dal sopprimere il valore dell'assoluto, quel che oggi si denomina spesso la “fine degli assoluti” consiste piuttosto nella concessione a questi ultimi di una incredibile patente di legittimità: i filosofi sembrano esigere solo una cosa da questi assoluti, vale a dire che in essi non permanga alcun aspetto il quale si rivendichi come razionale. La fine della metafisica concepita come “de-assolutizzazione del pensiero” consiste in tal modo nella legittimazione di qualunque credenza religiosa (o “poetico-religiosa”) nell'assoluto, a patto che questa non cerchi altra legittimazione che la sua propria. In altri termini: *la fine della metafisica, annullando tutte le pretese della ragione sull'assoluto, ha preso la forma di un ritorno esasperato del religioso*. O ancora: la fine delle ideologie ha preso la forma di una vittoria piena della religiosità. Il ritorno in auge contemporaneo della religiosità ha sicuramente delle cause storiche che sarebbe ingenuo voler ricondurre ai soli sviluppi del pensiero filosofico: ma il fatto che il pensiero, sotto la spinta del correlazionismo, si sia precluso il diritto alla critica dell'irrazionale nella sua rivendicazione dell'assoluto, non dovrebbe essere sottostimato quando si prende in considerazione questo fenomeno.

Questo “ritorno del religioso” resta ancor oggi troppo spesso incompreso, in virtù di un potente tropismo storico, dal quale occorre emanciparsi una volta per tutte. Questo tropismo, questo accecamento concettuale, è il seguente: molti sembrano credere che una critica della metafisica andrebbe “naturalmente” di pari passo con una critica della religione. Ma in verità questo “accoppiamento delle critiche” rimanda ad una configurazione ben determinata del rapporto tra metafisica e religione. Quando si fa valere una critica “metafisico-religiosa” degli assoluti, si ha in mente la critica dell'onto-teologia in quanto essa vale anche come

critica della pretesa della teologia giudaico-cristiana di basare la fede in un Dio unico su delle verità che si presumono razionali, tutte fondate sull'idea di un Ente supremo, causa prima di tutte le cose. Ma in questo caso occorre fare un'osservazione, la quale – stranamente – non è (o non è più) autoevidente: quando si critica la pretesa della metafisica di pensare l'assoluto, è possibile (e di fatto così avvenne) che si vada ad indebolire *una* certa religione, la quale pretenda di basarsi sulla “ragione naturale” per affermare la superiorità del suo contenuto di fede rispetto agli altri. Distruggendo tutte le forme di dimostrazione dell'esistenza di un Ente supremo, si sopprimerà – ad esempio – il sostegno razionale di cui una religione monoteista potrebbe avvalersi contro quelle politeiste. Distruggendo la metafisica, si va effettivamente a precludere ad una determinata religione la possibilità di utilizzare delle argomentazioni pseudorazionali contro ogni altra religione. Ma nello stesso tempo, e questo è il punto decisivo, si ottiene di giustificare la pretesa della fede in generale di essere *la sola* via d'accesso possibile all'assoluto. Dato che l'assoluto è diventato impensabile, anche l'ateismo (che a sua volta mira all'inesistenza di Dio come ad un assoluto) verrà ridotto ad una semplice forma di credenza, e quindi a religione, sebbene nichilista.

Ognuno contrappone la sua fede a quelle altrui, dato che non vi è più nulla di dimostrabile in merito a ciò che determina le nostre scelte fondamentali. In altri termini, de-assolutizzare il pensiero sfocia nella produzione di un argomento *fideistico*, ma di un fideismo “essenziale” e non semplicemente “storico”: costruito dalla ragione, esso diviene l'appoggio non di una determinata religione (come avvenne nel XVI secolo per il fideismo cattolico, o sedicente tale) ma del religioso in generale.

Il fideismo consiste sempre in un *argomento scettico* contro la pretesa della metafisica o più generalmente della ragione di avere accesso ad una verità assoluta in grado di puntellare (o, *a fortiori*, di denigrare) il valore della fede. Siamo convinti che la fine contemporanea della metafisica non è altro che la vittoria di questo fideismo, in realtà antico (risalente all'epoca della Controriforma, e di cui Montaigne è il “padre fondatore”) sulla metafisica. Lungi dal

vedere nel fideismo, come succede ancora troppo spesso, una forma solo apparente che lo scetticismo antimetafisico avrebbe esibito in origine prima di svelarsi come essenzialmente irreligioso, riconosciamo invece nello scetticismo un autentico fideismo, che oggi è dominante, ma in una forma che è divenuta “essenziale”, *ossia emancipata da ogni obbedienza particolare ad un determinato culto*. Il fideismo storico non è la “maschera” che avrebbe indossato l’irreligiosità ai suoi inizi, ma è piuttosto la religiosità come tale sotto le mentite spoglie di una determinata apologetica (in favore di una religione o di un culto piuttosto che di un altro), prima di rivelarsi come l’argomento generale della superiorità della pietà sul pensiero[14]. *La fine contemporanea della metafisica è una fine che, essendo scettica, non poteva essere che una fine religiosa della metafisica.*

Lo scetticismo contro l’assoluto metafisico va così a legittimare *de jure* qualsiasi forma di credenza in un assoluto, la migliore come la peggiore. La distruzione della razionalizzazione metafisica della teologia cristiana ha prodotto un divenire-religioso generalizzato del pensiero, ovvero *un fideismo relativo ad una qualsiasi credenza*. Questo divenire-religioso del pensiero, risultato paradossale di un’argomentazione scettica radicale, noi lo chiameremo un *irreligiosirsi* della ragione: il termine, che richiama simmetricamente quello di “razionalizzazione”, è relativo ad un movimento di pensiero che rappresenta l’esatto contrario della progressiva razionalizzazione delle religioni giudaica e cristiana sotto l’influsso della filosofia greca. Ai nostri giorni le cose stanno come se la filosofia, spontaneamente e non sotto una qualche pressione esterna, pensasse se stessa come serva della teologia, salvo che essa si ritiene ormai una serva liberale a disposizione di qualsiasi teologia, al limite anche di una ateologia.

L’assoluto, abbandonando la sfera della metafisica, appare frazionato entro la molteplicità ormai indifferenziata delle credenze religiose, tutte ugualmente legittime dal punto di vista del sapere, grazie al fatto che esse si limitano a voler essere *solo* delle credenze. Di qui una trasformazione profonda dell’incredulità, ovvero della natura delle sue argomentazioni portanti. Noi abbiamo, a forza di

rilanci tra lo scetticismo e la critica delle pretese della metafisica, accordato alle professioni di fede ogni legittimità in fatto di verità – ciò a prescindere dalle apparenti stravaganze dei loro contenuti. La lotta contro ciò che i Lumi chiamavano “fanatismo” è così diventata interamente una questione di *moralizzazione*: la condanna del fanatismo si compie solo in nome dei suoi effetti pratici (etico-politici), mai in nome dell’eventuale falsità dei suoi contenuti. Al contrario, su questo punto i contemporanei hanno ceduto da un capo all’altro all’uomo di fede. Perché il pensiero sostiene ed appoggia quest’ultimo in merito alla sua decisione iniziale: se vi è una verità ultima, possiamo sperare di attingerla solo attraverso la fede, e non il pensiero. Da cui l’impotenza delle critiche di ordine solo morale che vengono portate all’oscurantismo contemporaneo: se niente di assoluto è pensabile, non si vede perché le peggiori violenze non potrebbero venir giustificate in nome di una trascendenza accessibile solo a pochi eletti.

È chiaro che l’irreligiosimento non coincide con l’atto di fede in sé – che potrebbe naturalmente avere un alto valore di per sé stesso. L’irreligiosimento indica la figura contemporanea dell’*articolarsi* del pensiero verso la pietà – quindi un movimento del *pensiero* stesso di fronte alla pietà: vale a dire, *la sua subordinazione non metafisica a quest’ultima*. O meglio: la sua subordinazione alla pietà attraverso un modo specifico di distruzione della metafisica. Questo è il senso della disassolutizzazione: il pensiero non dimostra più *a priori* la veridicità di un determinato contenuto di fede, ma stabilisce il diritto paritario ed esclusivo che una fede qualunque può esercitare nell’approvazione di una verità ultima. Rispetto alla consueta valutazione della modernità occidentale come un ampio movimento di secolarizzazione del pensiero, riteniamo invece che il tratto distintivo della modernità sia il seguente: *il moderno è colui che si è irreligioso nella misura in cui si è decristianizzato*. Il moderno è colui che ha negato con forza al cristianesimo ogni pretesa ideologica (metafisica) alla superiorità del suo culto sugli altri, per consegnarsi anima e corpo alla tesi dell’uguale legittimità di tutti i culti rispetto alla verità.

La chiusura contemporanea della metafisica ci appare quindi come una chiusura “scettico-fideista” della metafisica, dominata da quel che possiamo denominare il Completamente Altro. Wittgenstein ed Heidegger sono i massimi esponenti del pensiero del Completamente Altro: le loro filosofie, lungi dal costituire su questo punto una rottura radicale rispetto al passato, si situano in verità entro l’eredità legittima di una tradizione fideistica antica ed attestata, portandola al culmine delle sue potenzialità. Questa tradizione, come abbiamo già accennato, inizia con Montaigne, si prolunga attraverso Gassendi e Bayle, conservando sempre il suo carattere antimetafisico mirato a difendere la fede da ogni intrusione del razionale. Il “Mistico” evocato dal *Tractatus logico-philosophicus*, o la teologia che Heidegger ammise di aver avuto a lungo in mente di scrivere (ma alla condizione di non introdurre alcun concetto filosofico, neppure la parola “essere”^[15]) sono espressioni di un’aspirazione verso l’assolutezza che non avrebbe in sé più nulla di metafisico, e che quindi si cerca di designare con un altro nome. È una pietà diventata senza contenuto, ormai celebrata per se stessa da un pensiero che non cerca più di riempirla. Perché l’apice del fideismo è quello in cui esso diviene pensiero della superiorità della pietà sul pensiero, senza che con questo si intenda privilegiare alcun contenuto della pietà: poiché quel che si trattava di stabilire attraverso il pensiero è proprio che tocca alla pietà e solo ad essa di porre i suoi contenuti. La devoluzione contemporanea verso il Completamente Altro (oggetto da se stesso vuoto della professione di fede) è così l’inevitabile e rigoroso inverso dell’abbandono del principio di ragion sufficiente, come pure della scoperta della ragione riguardo la sua incapacità a scoprire un assoluto: il fideismo è *l’altro nome* del correlazionismo forte^[16].

Cerchiamo di individuare il senso di questo paradosso: più il pensiero è armato contro il dogmatismo, e più sembra inerme contro il fanatismo. Lo scettico-fideista, nello stesso momento in cui fa indietreggiare il dogmatismo metafisico, va a rinforzare l’oscurantismo religioso. Sarebbe assurdo accusare di fanatismo religioso ogni correlazionista, come lo sarebbe incolpare ogni

metafisico di dogmatismo ideologico. Ma è chiaro il modo in cui le decisioni fondamentali della metafisica si ritrovano sempre – magari in forma caricaturale – in una ideologia (ciò che è, dev'essere), e lo è anche il modo in cui le decisioni fondamentali di una credenza oscurantista possono farsi forti delle decisioni del correlazionismo forte (può essere che vi sia un Completamente Altro). Il fanatismo contemporaneo non deve esser considerato semplicemente come il risorgere di tendenze arcaiche in violenta opposizione alla ragione critica occidentale, perché esso è in realtà *l'effetto* della razionalità critica, e ciò proprio in ragione – è opportuno sottolinearlo – della forza *effettivamente emancipatrice* di quest'ultima, che la mise in grado, fortunatamente, di distruggere il dogmatismo. È grazie alla potenza critica del correlazionismo che il dogmatismo in filosofia è stato combattuto efficacemente, ed è sempre a causa sua che la filosofia si trova nell'incapacità di differenziarsi essenzialmente dal fanatismo. La vittoriosa critica delle ideologie si è tramutata in un rinnovato argomento a favore della cieca credenza.

Si comprende così che la posta in gioco quando si tratta dell'implicazione de-assolutizzante (ovvero: se la metafisica ha perduto la sua validità, l'ha perduta anche ogni forma di assoluto) non consiste solo nella legittimità degli enunciati ancestrali. È urgente ripensare quelli che possiamo indicare come “i presupposti del senso critico”: la potenza critica non è sempre esclusivamente orientata dalla parte di coloro che vorrebbero scalzare la validità delle verità assolute, ma piuttosto essa può stare al fianco di coloro che arrivino a criticare *insieme* il dogmatismo ideologico ed il fanatismo scettico. Contro il dogmatismo, è importante restar fermi nel rifiuto di ogni assoluto metafisico; ma contro la violenza ragionata dei vari fanatismi, occorre che il pensiero ritrovi *un po'di assoluto*. Quanto basta, in ogni caso, per contrastare le pretese di coloro che pretendono di esserne i depositari esclusivi, solo in virtù di una qualche rivelazione.

[1]. Su questa dimostrazione, vedere ancora: R. Descartes,

Meditazioni metafisiche, cit., Sesta meditazione, ed anche *I principi di filosofia, cit.*, Seconda parte, art. 1.

[2]. Sulla pensabilità della cosa in sé, I. Kant, *Critica della ragion pura*, Prefazione alla seconda edizione, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 19659. Edizione dell'Accademia di Berlino, Walter de Gruyter & Co, Berlino, 1968 (AK), vol. III, p. 17.

[3]. *Critica della ragion pura, cit.*, p. 469.

[4]. G.W. Leibniz, *Monadologia*, Laterza, Bari 1963. Ed. riveduta 1986 (Universale Laterza), articolo 32, p. 41.

[5]. R. Descartes, Lettera al P. Mesland del 2 maggio 1644, AT, IV, p. 118.

[6]. Sur fatto che gli stessi dei (quindi gli esseri pensanti in generale), sebbene Epicuro li chiami "immortali", debbano essere pensati a buon diritto come soggetti alla distruzione, *cfr.* Marcel Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, Introduction, PUF, Parigi 1987, p. 44 e seguenti.

[7]. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964, p. 81.

[8]. *Ibid.* Su questo punto, si veda anche la "Conferenza sull'etica" (1929), in *Lezioni e Conversazioni sull'etica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967, pp. 5-18, come pure i *Quaderni 1914-1916, cit.*, p. 189: "(20.10.1916) (...) Il miracolo per l'arte è che il mondo v'è. Che v'è ciò che v'è."

[9]. M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, in *Segnavia*, trad. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 57.

[10]. Su questa doppia de-assolutizzazione dei princìpi di ragion sufficiente e di non contraddizione, si veda anche: L. Wittgenstein, *Tractatus, cit.*, 3.031; M. Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, 1991, e "I princìpi del pensiero", in *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 109-219.

[11]. Parlo di realismo "ingenuo" e di idealismo "speculativo" per evidenziare il fatto che in seno al correlazionismo la modalità realista dell'assoluto è inevitabilmente inferiore per dignità rispetto alla modalità idealista, dato che la prima rompe con ogni forma di correlazionismo, mentre la seconda la riconosce abbastanza da

poterla assolutizzare.

[12]. Per un esempio di questo spostamento dello statuto della non contraddizione, nel seno della prospettiva critica, cfr. l'analisi particolarmente stringente di Francis Wolff in *Dire le monde*: 1. De la contradiction. Les trois langage-monde, *op. cit.*, pp. 21-69.

[13]. Nel testo francese: “*tot-altérisation*”, innestando “*totale*” su “*altérization*”: *alterazione totale* [NdT].

[14]. Sui legami originari ed a nostro avviso indistruttibili tra lo scetticismo moderno ed il fideismo, cfr. lo studio classico di Richard H. Popkin, *La storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza*, Bruno Mondadori, Milano 2008 (I ed. 1979) e la preziosa opera di Frédéric Brahami, *Le Travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, Parigi 2001.

[15]. M. Heidegger, *Seminario di Zurigo*, in *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992, pp. 188-209. Sul parallelismo tra Wittgenstein ed Heidegger a proposito del silenzio imposto al pensiero contemporaneo di fronte alla questione di Dio, cfr. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, Parigi 1991, in particolare “La croisée de l'Être”, pp. 80-81. Il testo originale del *Seminario di Zurigo* viene qui riprodotto e discusso (*Ibid.*, n.15, p. 93).

[16]. In questa sede non possiamo che limitarci ad alludere al ruolo predominante del fideismo nella costituzione del pensiero moderno. Se ne troverà una trattazione più approfondita in un'opera in via di pubblicazione, *L'Inesistenza divina. Saggio sul dio virtuale*.

III. IL PRINCIPIO DI FATTUALITÀ^[1]

Il nostro metodo, anche se non cartesiano nel suo principio, è omologo a quello seguito da Descartes nelle *Meditazioni*, dopo che egli ebbe stabilito la verità del *cogito* nella seconda Meditazione. Seguendo il suo esempio, noi cercheremo di estrarci da un “*cogito*” per accedere ad un assoluto suscettibile di fondare il discorso (ancestrale) della scienza. Ma questo *cogito* non è più il *cogito* cartesiano: è un “*cogito* correlazionale”, che racchiude il pensiero in una relazione reciproca con l'essere – nient'altro che un rispecchiarsi del pensiero in se stesso sotto altre spoglie. Questo *cogito* si differenzia da quello cartesiano perlomeno in due aspetti:

1. il *cogito* correlazionale non si identifica necessariamente con una metafisica della rappresentazione, dato che può rimandare ad una concezione della correlazione tra essere e pensiero diversa da quella tra soggetto ed oggetto (come la co-appropriazione heideggeriana dell'essere e dell'uomo);

2. non è un *cogito* solipsista in senso stretto, ma piuttosto un “*cogitamus*”, poichè fonda la verità obiettiva della scienza sull'accordo intersoggettivo delle coscienze. Tuttavia, anche il *cogito* correlazionale viene ad istituire un certo tipo di solipsismo che si potrebbe chiamare “della specie”, o “della comunità”: poichè esso consacra l'impossibilità di pensare una realtà anteriore (o anche posteriore) alla comunità degli esseri pensanti. Questa comunità deve fare i conti solo con se stessa, e col mondo che le è contemporaneo.

Estrarsi da questo “solipsismo comunitario”, o “solipsismo

dell'intersoggettività", presume l'accesso ad un Grande Esterno, che sia in grado di svolgere rispetto al contenuto matematico degli enunciati ancestrali lo stesso ruolo esercitato dal Dio veritiero nei confronti della sostanza estesa.

Dalla discussione precedente otteniamo quindi gli elementi del problema:

1. Se l'ancestrale dev'essere pensabile, anche un assoluto deve esserlo;

2. diamo per accertata l'illegittimità di ogni dimostrazione volta a stabilire l'assoluta necessità di un ente: l'assoluto che stiamo cercando non dovrà essere dogmatico;

3. dobbiamo superare l'ostacolo del circolo correlazionale, tenendo presente che esso – all'interno del modello forte, che gli conferisce tutta la sua portata – non solo scredita l'assoluto dogmatico (come avviene con la confutazione della prova ontologica), ma ogni forma di assoluto in generale. È il metodo assolutizzante come tale, e non solo quello assolutistico (fondato sul principio di ragion sufficiente) che sembra sgretolarsi contro l'ostacolo costituito dal circolo vizioso della correlazione: pensare qualcosa di assoluto è pensare un assoluto rispetto a noi, quindi non pensare a niente di assoluto.

Ci occorre un assoluto non-metafisico che sia in grado di passare tra le maglie del modello forte, tenendo conto che:

- un assoluto realista (ad esempio, epicureo) non riesce a passare attraverso le maglie del primato della correlazione (primo principio del modello forte);

- un assoluto correlazionale (soggettivista: idealista o vitalista) non passa attraverso le maglie della fatticità (secondo principio del modello forte).

E dunque, come potrà il pensiero aprirsi una strada verso l'Esterno?

In verità, proprio la posizione del problema e le sue drastiche condizioni di risoluzione stanno ad indicarci una via, l'unica che sembra ancora percorribile. Per opporci al modello forte dobbiamo prendere esempio dalla prima controffensiva della metafisica nei confronti del trascendentalismo kantiano: anche noi abbiamo

bisogno di *assolutizzare proprio quel principio che permette al correlazionismo di screditare le filosofie assolutizzanti*. È esattamente quel che hanno tentato le metafisiche soggettiviste: lo stesso correlato, strumento della de-assolutizzazione empirico-critica, è divenuto il modello di un nuovo tipo di assoluto. In tal modo, queste metafisiche non hanno semplicemente “giocato d'astuzia” col correlazionismo: non si trattava di “dissotterrare” un assoluto che potesse venire abilmente ritorto contro il critico-scetticismo, con l'aiuto delle sue stesse argomentazioni. Si trattava invece di pensare in profondità la sorgente di verità che conferiva la sua forza a tali argomentazioni. Al correlazionismo si è riconosciuta la scoperta di una verità essenziale – noi abbiamo accesso solo al *per noi* e non all'*in sé* – ma invece di concluderne che l'*in sé* è inconoscibile, si è concluso che la correlazione è il solo autentico *in sé*. Così facendo, si è fatta emergere la verità *ontologica* celata sotto l'argomentazione scettica: convertendo un'ignoranza radicale nel sapere di un essere, e svelandolo infine nella sua veridica assolutezza.

Tuttavia, questa prima ondata della controffensiva si è arenata sul *secondo* principio del correlazionismo: l'essenziale fatticità del correlato, che si è rivelata come la sua decisione più profonda, quella che squalifica allo stesso modo il dogmatismo idealista e quello realista. Quindi, la pista che dovremo seguire è completamente tracciata: se è ancora pensabile un assoluto in grado di sfuggire alla devastazione del circolo correlazionale, esso dovrà necessariamente venir derivato dall'assolutizzazione della seconda decisione del modello forte, *ovvero dalla fatticità*. In altri termini, se noi scopriamo una verità ontologica nascosta sotto la fatticità, se arriviamo a comprendere come proprio la fonte stessa che conferisce la sua potenza alla deassolutizzazione provveda anche la via d'accesso ad un essere assoluto, allora avremo raggiunto una verità alla quale nessuno scetticismo correlazionale potrà accedere. Perché stavolta non vi sarà alcun terzo principio in grado di opporsi a tale assolutizzazione. Occorre quindi comprendere come *non sia il correlato, ma la fatticità del correlato a costituire l'assoluto*. Bisogna mettere in luce come la fatticità,

lunghi dal costituire l'esperienza che il pensiero fa dei suoi *limiti* essenziali, sia invece l'esperienza del suo *sapere* dell'assoluto. Nella fatticità non va colta l'inaccessibilità dell'assoluto, ma il disvelamento dell'in sé: la proprietà eterna di ciò che è, e non il segno della perenne insufficienza del pensiero di ciò che è.

Che senso possiamo rinvenire in queste proposizioni?

Inizialmente, sembra assurdo pensare la fatticità come un assoluto, dato che essa esprime l'incapacità essenziale del pensiero di rivelare la ragion d'essere di ciò che è. Fare di un'incapacità un assoluto non equivale a farne un'incapacità assoluta? La risposta è no, se seguiamo il metodo osservato dalla metafisica soggettivista rispetto alla correlazione. Come si è visto, questa riconosceva l'autentico essere assoluto proprio nell'ostacolo innalzato contro l'assolutizzazione. Abbiamo la necessità di compiere un'esperienza dello stesso genere nei confronti della fatticità. Certo, ciò richiede una "conversione dello sguardo" ma, una volta che essa sia compiuta, la necessità suprema del circolo correlazionale paleserà il suo esser contraria a quel che appare a prima vista: la fatticità si rivelerà come un sapere dell'assoluto, poiché *noi andiamo infine a ricollocare entro la cosa stessa ciò che avevamo erroneamente scambiato per un'incapacità del pensiero*. In altre parole: invece di fare dell'assenza di ragione inerente ad ogni cosa un limite che il pensiero incontra nella sua ricerca della ragione ultima, occorre comprendere che questa assenza di ragione è, e non può essere *che* la proprietà *ultima* dell'essente. La fatticità deve divenire la proprietà reale che ogni cosa ed ogni mondo hanno *di essere* senza ragione, e quindi *di poter divenire effettivamente altro senza ragione*.

Dobbiamo capire che l'assenza ultima di ragione – ciò che chiameremo l'irragione – è una proprietà ontologica assoluta, e non il segno della finitudine della nostra ragione. Il fallimento del principio di ragion sufficiente, in questa prospettiva, deriva molto semplicemente dalla sua *falsità* (anche in senso assoluto): perché niente, in verità, ha una ragione per essere e restare com'è invece che in un altro modo. Ciò vale tanto per le cose del mondo quanto per le sue leggi. Tutto può realmente collassare su se stesso – gli

alberi come le stelle, le stelle come le leggi, le leggi fisiche come quelle della logica. E ciò non per via di una legge superiore che destinerebbe ogni cosa a perire, ma in virtù dell'assenza di una legge superiore che sia in grado di preservare una cosa qualsiasi.

Cerchiamo di precisare il senso di un assoluto di questo genere, ed innanzitutto tentiamo di spiegare come l'assolutizzazione della fatticità sia in grado di superare l'ostacolo del circolo correlazionale.

Il correlazionista potrebbe sollevare questa obiezione alla nostra tesi: "Dire che la fatticità dev'essere compresa come il sapere dell'effettiva assenza di ragione di ogni cosa è compiere un errore grossolano: significa infatti confondere fatticità e *contingenza*. La contingenza designa la possibilità che qualcosa perseveri nel suo essere o sparisca, indifferentemente, senza che nessuna di queste due possibilità si scontri con le invarianti del mondo. La contingenza designa quindi un *sapere*, il mio sapere relativo all'effettiva caducità di una cosa determinata. Ad esempio, io so che un certo libro può venire distrutto, anche se ignoro quando e come ciò possa avvenire: ritagliato dalla mia bambina tra qualche istante o corroso dalla muffa nel giro di alcuni decenni. Ma ciò significa sapere positivamente qualcosa su questo libro: la sua effettiva fragilità, il suo possibile non essere. Quanto alla fatticità, non si lascia identificare più con la contingenza che con la necessità, visto che essa indica la nostra ignoranza essenziale della contingenza o della necessità del mondo e delle sue invarianti. Considerando la fatticità come una proprietà delle cose stesse, proprietà che si suppone io conosca, ne faccio una forma di contingenza che può venire applicata alle invarianti del mondo (leggi fisiche e logiche), e non solo a ciò che è nel mondo. Pretendo dunque di sapere che il mondo è distruttibile, allo stesso modo in cui so che questo libro lo è. Ma non sono in grado di dimostrare che la fatticità coincida con tale contingenza, considerata come vera in sé, più di quanto possa dimostrare l'esistenza di un principio metafisico supposto come necessario e che sia all'origine del mondo. Di conseguenza, il circolo correlazionale colpisce la tesi di una contingenza assoluta di ogni cosa con la stessa efficacia con la quale ha minato la tesi

dell'assoluta necessità di un Ente primo: come potremmo sapere che la manifesta irragione del mondo è un'irragione *in sé* – un'effettiva possibilità di divenire-altro senza ragione – e non un'irragione *per noi* – un'incapacità a scoprire la vera ragione necessaria di tutte le cose, nascosta dietro al velo di apparenza dei fenomeni? Questo passaggio dal *per noi* all'*in sé* non è più possibile, e ciò vale sia per la contingenza che per la necessità.”

C'è un solo modo per contrastare questi argomenti: dobbiamo mostrare che il circolo correlazionale – e ciò che ne costituisce il nerbo, ossia la distinzione tra l'*in sé* ed il *per noi* – presuppone già, per essere pensabile, che si sia implicitamente ammessa l'assolutezza della contingenza. Per la precisione, ci occorre dimostrare che la fatticità della correlazione – sulla quale poggia l'argomento della circolarità volto a screditare sia l'idealismo che il realismo dogmatico – è pensabile solo a condizione di ammettere l'assolutezza della contingenza del dato in generale. Perché se noi potessimo dimostrare che tale poter-essere-altro di ogni cosa è l'assoluto presupposto dal circolo stesso, ne risulterebbe che la contingenza non può essere deassolutizzata senza che il circolo si autodistrugga – che è un altro modo per dire che la contingenza si troverà ad essere immunizzata dall'operazione di relativizzazione dell'*in sé* in *per noi*, propria del correlazionismo.

Per rendere le cose più chiare, consideriamo l'esempio seguente: supponiamo che due dogmatici abbiano idee contrapposte sulla natura del nostro avvenire *post mortem*. Un dogmatico cristiano afferma di sapere – perché lo avrebbe dimostrato – che la nostra esistenza perdura dopo la morte, e che essa consiste nella visione eterna di un Dio dotato di una natura incomprensibile al nostro pensiero presente. Costui pretende quindi di aver dimostrato che l'*in sé* è un Dio che, come il Dio di Descartes, attraverso la nostra ragione finita viene dimostrato incomprensibile per la nostra ragione finita. All'opposto, un dogmatico ateo afferma di sapere che la nostra esistenza è completamente soppressa dalla morte, la quale ci trasforma in un puro nulla.

Il correlazionista interviene a questo punto, per gettare il

discredito su entrambe le posizioni dogmatiche: per quanto lo riguarda, difenderà uno stretto agnosticismo teorico. Tutte le credenze gli sembrano egualmente lecite, poiché la teoria è incapace di privilegiare un'opzione rispetto all'altra. Infatti, allo stesso modo in cui non posso sapere cos'è l'in sé senza farne un per-me, non posso sapere cosa mi accadrà nel momento in cui io non sarò più al mondo, poiché il sapere presuppone l'appartenenza a questo mondo. Per l'agnostico è quindi semplice confutare queste due posizioni: basta mostrare come sia contraddittorio pretendere di conoscere ciò che è mentre non si è più in vita, perché il sapere presuppone che si sia ancora di questo mondo. I due dogmatici affermano due tesi realiste sull'in sé, tesi che hanno l'inconsistenza di ogni realismo: si pretende di pensare ciò che è mentre non si è.

Ma ecco che interviene qualcun altro: l'idealista soggettivo. Per dichiarare che la posizione dell'agnostico è inconsistente quanto quelle dei realisti. Tutti e tre pensano infatti che potrebbe esistere un in sé radicalmente differente dal nostro stato presente: un Dio inaccessibile alla ragione naturale, o un puro nulla. Ma tutto ciò è impensabile: un Dio trascendente non è più concepibile di un nulla totale – in particolare, non posso pensarmi come non esistente senza che ciò costituisca un'autocontraddizione. Posso pensarmi solo come esistente, ed esistente nel modo in cui esisto: quindi non posso che esistere, ed esistere sempre come io esisto in questo momento. Dunque la mia anima, se non il mio corpo, è immortale. La morte, come ogni forma di trascendenza radicale, viene in tal modo annullata dall'idealista, allo stesso modo in cui viene annullata l'idea di un in sé diverso dalla struttura correlazionale del soggetto. Dato che un in sé diverso dal *per noi* è impensabile, l'idealista lo dichiara impossibile.

Il problema ora è di sapere esattamente a quali condizioni l'agnostico correlazionista può confutare non solo le due tesi realiste, ma anche la tesi idealista. Per controbattere a quest'ultima, l'agnostico non ha scelta: deve sostenere che il mio poter-essere-completamente-altro nella morte (folgorato, annientato in Dio) è altrettanto pensabile che il mio perdurare nell'identità. La "ragione" sta nel fatto che io mi penso come sprovvisto di una ragione

d'essere e permanere quale sono ora: ed è la pensabilità di questa irragione – di questa fatticità – ad implicare che le tre opzioni – realiste ed idealista – siano ugualmente possibili. Perché anche se io – ad esempio – non posso pensarmi come annientato, non posso neppure pensare ad alcuna causa che vieti questa eventualità. Quindi il mio poter-non-essere si può pensare come derivante dalla mia assenza di ragion d'essere, sebbene io non possa pensare cosa “si provi” a non essere più. Anche se i realisti sostengono la possibilità di uno stato *post mortem* che è in sé impensabile (visione di Dio, puro nulla), stanno sostenendo una tesi che per sé è pensabile: perché anche se non si può pensare l'impensabile, posso pensare la possibilità dell'impensabile tramite l'irragione del reale. Ne deriva che l'agnostico può rifiutare queste tre posizioni come delle assolutizzazioni: esse hanno la pretesa di far emergere una ragione necessaria che implicherebbe uno dei tre stati descritti, mentre in realtà una tale ragione ci sfugge.

Ma ecco l'ultimo a far sentire la sua voce, il filosofo speculativo. Costui sostiene da parte sua che l'assoluto non è presente in alcuna delle tre opzioni precedenti, poiché *l'assoluto è lo stesso poter-essere-altro, quale viene teorizzato dall'agnostico*. L'assoluto è il *passaggio possibile*, e sprovvisto di ragione, del mio stato verso un altro stato qualsiasi. Ma questo possibile non è un “possibile di ignoranza”, derivante solo dalla mia incapacità di comprendere quale sia l'opzione valida: è il *sapere* della possibilità autenticamente reale di tutte queste opzioni, e di molte altre. Come possiamo affermare, infine, che questo poter-essere-altro è un assoluto – indice di un sapere e non di un ignorare? Lo potremo, perché è stato lo stesso agnostico a convincerci. Infatti, in che modo l'agnostico può confutare l'idealista? Sostenendo che noi possiamo *pensare* noi stessi come non più esistenti – sostenendo che la nostra mortalità, il nostro annichilimento, il nostro divenire-completamente-altro in Dio, che tutto ciò è effettivamente pensabile. Ma in che modo possiamo concepire tali stati come possibili? Possiamo farlo perché noi possiamo pensare, tramite la nostra assenza di ragion d'essere, un poter-essere in grado di abolirci o di trasformarci radicalmente. Ma, in tal caso, *questo*

poter-essere-altro non si può concepire come un correlato del nostro pensiero, precisamente perché contiene la possibilità del nostro proprio non essere. Per potermi pensare come mortale al modo dell'ateo – ovvero come capace di non essere più – devo pensare come un possibile *assoluto* il mio poter-non-essere: perché pensando anche a questo possibile come ad un correlato del mio pensiero, sostenendo che il mio possibile non-essere è solo come correlato all'atto di pensare il mio possibile non-essere, allora *non posso più pensare il mio possibile non-essere*: e questa è esattamente la tesi dell'idealista. Io posso pensarmi come mortale solo a condizione di pensare che la mia morte non abbia bisogno del mio pensiero della morte per essere effettiva. In caso contrario, io potrei non esserci più solo a condizione di esserci ancora, per pensarmi come non più esistente – come dire che potrei agonizzare all'infinito, ma non morire realmente. In altri termini, per confutare l'idealismo soggettivo, devo ammettere che il mio possibile annichilimento è pensabile come non correlato al pensiero del mio annichilimento. La confutazione dell'idealista da parte del correlazionista avviene attraverso l'assolutizzazione (la de-correlazione) del poter-essere-altro compreso nel pensiero della fatticità: questo possibile è l'assoluto, e la sua effettualità è pensabile come quella dello stesso in sé, nella sua indifferenza rispetto all'esistenza del pensiero – indifferenza che gli conferisce appunto la potenza di distruggermi.

Ma il correlazionista avrà ancora un'obiezione da fare: "L'opzione speculativa non è più sicura della realista o di quella idealista. Infatti, è impossibile *fornire una ragione* in favore della possibilità reale di tutte le ipotesi *post mortem* prevedibili, anziché in favore della necessità di uno stato unico, che si identifica con una delle ipotesi dogmatiche. La tesi speculativa e le tesi metafisiche sono allora ugualmente pensabili, e non possiamo operare una scelta tra esse." A questa obiezione bisogna rispondere che – al contrario – vi è una ragione precisa a determinare la superiorità della tesi speculativa, e che è lo stesso agnostico a fornircela: vale a dire, *l'agnostico non può de-assolutizzare il poter-essere-altro senza assolutizzarlo di nuovo*. Perché la sua obiezione,

ancora una volta, poggia solo sulla pensabilità di un poter-essere-altro che dev'essere pensato come assoluto, e quindi lasciare aperte tutte le opzioni, e non chiuderle a vantaggio di una sola, come fanno i dogmatici. Infatti, il correlazionista fa il contrario di quel che afferma: a suo dire si può pensare che sia vera un'opzione metafisica che chiude il possibile, piuttosto che l'opzione speculativa che lo apre – ma egli può dirlo solo a condizione di pensare, lui per primo, ad un possibile aperto, nel quale nessuna opzione ha più motivo dell'altra di verificarsi. Questo possibile aperto – questo “tutto è ugualmente possibile” – è un assoluto che non si può de-assolutizzare senza ripensarlo come assoluto.

Vale la pena di soffermarsi su questo punto, poiché su di esso si fonda tutta la dimostrazione che stiamo sviluppando. Il correlazionista viene a dirci: «Quando affermo che le opzioni metafisiche concernenti l'in sé – chiamiamole M1 ed M2 – sono ugualmente possibili, il termine “possibile” indica un *possibile di ignoranza*. Con tale espressione voglio indicare che questo possibile rimanda semplicemente al fatto che io ignoro quale sia l'opzione corretta: M1 o M2. Ma con questo non voglio dire che M1 o M2 non siano in sé necessari: la necessità di una di queste opzioni può essere reale, sebbene insondabile. L'opzione speculativa è una terza opzione, consistente nell'affermare che M1 ed M2 sono delle *possibilità reali*, in grado di accadere l'una quanto l'altra, ed anche l'una dopo l'altra. Ciò nondimeno, io sostengo che noi ignoriamo quale di queste tre opzioni – 1) necessità di M1, 2) necessità di M2, 3) possibilità reale di M1 ed M2 – è quella vera. Di conseguenza, affermo che noi ci troviamo di fronte a *tre possibili di ignoranza* (1, 2, 3), e non a *due possibili reali* (M1, M2).»

Ecco quindi la risposta del filosofo speculativo: «Quando pensate che vi sono tre opzioni “possibili”, come accedete a questa possibilità? Come giungete a *pensare* questa “possibile ignoranza” che lascia aperte le vostre tre opzioni? La verità è che siete arrivati a pensare questo possibile di ignoranza solo perché siete pervenuti *effettivamente* a pensare *l'assolutezza* di questo possibile, il suo carattere non-correlazionale. Intendetemi bene, perché questo è il punto fondamentale: se affermate che il vostro scetticismo al

riguardo di ogni conoscenza dell'assoluto si fonda su un *argomento*, e non su una semplice credenza o opinione, allora dovrete ammettere che il nerbo di un tale argomento è *pensabile*. Ma il punto cruciale del vostro argomento è che noi *possiamo* accedere al poter-non-essere/poter-essere-altro di ogni cosa, inclusi noi stessi ed il mondo. Ma, ancora una volta, affermare che ciò è pensabile equivale a dire che si *può* pensare l'assolutezza della possibilità di ogni cosa. L'*in sé* ed il *per noi* si possono differenziare solo a questo prezzo, perché la loro differenza poggia sulla pensabilità del possibile essere-altro dell'assoluto rispetto al dato. Il vostro stesso strumento generale di de-assolutizzazione è efficace solo ammettendo che ciò che il filosofo speculativo considera come assoluto è *effettivamente pensabile* come un assoluto. Ancor meglio: è effettivamente *pensato* – pensato da voi – come assoluto, poiché in caso contrario *non avreste mai pensato di non essere un idealista soggettivo*, o un idealista speculativo. L'idea stessa della differenza tra l'*in sé* ed il *per noi* non sarebbe mai sorta nella vostra mente, se non aveste sperimentato quella che forse è la potenza più stupefacente del pensiero umano: quella di esser capace di accedere al suo possibile non-essere, il *sapersi* mortale. La vostra esperienza di pensiero trae così la sua temibile forza dalla verità profonda che vi è implicata: voi avete “toccato” nientemeno che un assoluto, il solo autentico, e grazie a questo avete distrutto tutti i falsi assoluti della metafisica – siano essi quelli del realismo o dell'idealismo.

Siete quindi in grado di distinguere il possibile di ignoranza dal possibile assoluto. Questa distinzione si fonderà sempre sullo stesso argomento: poiché noi possiamo pensare che è assolutamente possibile che l'*in sé* sia diverso dal dato, ciò che io credo realmente possibile non è forse realmente possibile. Con ciò, voi siete presi in una regressione all'infinito: ogniqualvolta pretenderete che quel che io denomino un possibile reale non sia che un possibile di ignoranza, lo farete grazie ad un ragionamento che si regge (vale a dire: che continua a screditare l'idealismo, il quale resta per voi l'altro avversario principale) solo a condizione di pensare come un assoluto il possibile che si pretende di de-assolutizzare. In altre parole, non posso pensare l'irragione – che è

l'eguale ed indifferente possibilità di ogni eventualità – come relativa unicamente al pensiero: perché solo pensandola come assoluta posso de-assolutizzare ogni opzione dogmatica.»

Possiamo così individuare l'incrinatura interna del circolo correlazionale, grazie alla quale possiamo sbaragliare le sue difese: l'argomento della de-assolutizzazione, apparentemente indiscutibile, è *valido solo a condizione di assolutizzare implicitamente una delle sue due decisioni*.

Così, se scelgo – contro l'idealismo – di de-assolutizzare il correlato, ciò avverrà al prezzo dell'assolutizzazione della fatticità. Se invece scelgo di de-assolutizzare la fatticità – contro l'opzione speculativa – andrò a sottometterla al primato del correlato (ogni oggetto pensato dev'essere correlato ad un atto del pensiero), affermando che questa fatticità è vera solo rispetto a me, e non necessariamente in sé. Ma tutto ciò avverrà al prezzo dell'assolutizzazione idealistica della correlazione: perché il mio poter-non-essere diviene impensabile dal momento in cui vado a supporre che esso non sia altro che il correlato di un atto del pensiero. Il correlazionismo, di conseguenza, non è in grado di de-assolutizzare insieme i suoi due principi, dato che esso deve di volta in volta assolutizzarne uno per de-assolutizzare l'altro. Ecco che abbiamo a disposizione due vie per sfuggire all'influenza del circolo correlazionale: l'assolutizzazione del correlato oppure quella della fatticità. D'altra parte, abbiamo screditato l'opzione metafisica grazie alla riconsiderazione della prova ontologica: il che ci impedisce di imboccare la via idealistica, ancora prigioniera della necessità reale, la quale pretende che un ente determinato o un tipo di ente determinato debba assolutamente essere (Anima, Volontà, Vita). Ci resta da imboccare la via della fatticità, verificando che la sua assolutizzazione non sia riconducibile ad una tesi dogmatica.

Sembra che siamo giunti al nostro scopo: evidenziare una crepa interna al circolo correlazionale, la quale ci consenta di trapassarla per pervenire ad un assoluto. Cerchiamo ora di far chiarezza sul senso di tale assolutizzazione della fatticità. L'assoluto che stiamo cercando, come abbiamo detto, non dev'essere un assoluto dogmatico: l'illegittimità della prova ontologica ci ha

persuasi che tutte le metafisiche – comprese le metafisiche soggettiviste del Correlato perenne – dovevano venir rifiutate, e con esse tutte le proposizioni del tipo: un tale ente, o un tale tipo di ente determinato, deve assolutamente esistere. Occorre svelare un assoluto che non sia un ente assoluto. Ed è precisamente quel che si ottiene assolutizzando la fatticità: non stiamo sostenendo la necessità che un determinato ente esista, ma che è assolutamente necessario che ogni ente possa non esistere. La tesi infatti è speculativa – pensiamo un assoluto – senza essere metafisica – non pensiamo a nulla (a nessun ente) che *sia* assoluto. L'assoluto è l'impossibilità assoluta di un ente necessario. Non sosteniamo più una variante del principio di ragion sufficiente – ogni cosa ha una ragione necessaria per essere così e non altrimenti – ma piuttosto la verità assoluta di un *principio di irragione*. Niente ha una ragione per essere e restare qual è, ma tutto deve senza ragione poter non essere e/o poter essere altro da quello che è.

Si tratta di un *principio*, ed anche – si può dire – di un principio *anipotetico*, non tanto nel senso che Platone attribuiva al termine usandolo per qualificare l'Idea del Bene, quanto nel senso aristotelico. Aristotele intendeva per principio anipotetico una proposizione prima, non deducibile da un'altra, della quale esiste tuttavia una dimostrazione[2]. Questa dimostrazione, che possiamo chiamare “indiretta” o “confutatoria”, non consiste nel dedurre (come nella dimostrazione “diretta”) il principio da un'altra proposizione – nel qual caso non sarebbe più un principio – ma nello svelare l'incoerenza nella quale cadrebbe necessariamente chi intendesse contestare la verità del principio stesso. Aristotele vede nella non-contraddizione un principio dimostrabile in questo modo, poiché ogni tentativo di contestarlo dicendo qualcosa di sensato, implica che lo si debba comunque rispettare[3]. Vi è tuttavia una differenza sostanziale tra il principio di irragione ed il principio di non contraddizione: Aristotele dimostra unicamente, per via confutatoria, che nessuno può *pensare* una contraddizione; tuttavia egli non dimostra che la contraddizione è impossibile in assoluto. Il correlazionista che segue il modello forte può dunque opporre la fatticità di questo principio alla sua assolutizzazione:

riconoscerà di non poter pensare la contraddizione, ma non che ciò sia una prova della sua impossibilità assoluta. Poiché sosterrà che nulla dimostra che il possibile in sé non possa differire *toto caelo* dal pensabile per noi. Il principio di non contraddizione è allora anipotetico in merito a ciò che è pensabile, ma non riguardo al possibile.

Il principio di irragione, al contrario, è un principio che si rivela non solo *anipotetico*, ma anche *assoluto*: infatti, come si è constatato, non si può contestarne il valore assoluto senza presupporne la verità assoluta. Lo scettico non potrebbe neppure concepire l'idea stessa di una differenza tra un in sé ed un per noi, se non sottomettendo quest'ultimo ad un'assenza di ragion d'essere che ne presuppone l'assolutezza. È perché noi possiamo pensare l'assoluta possibilità per l'in sé di essere altro dal per noi, che l'argomento correlazionista può avere efficacia. Quindi, l'anipoteticità del principio di irragione riguarda altrettanto l'in sé che il per noi: contestare questo principio è presupporlo; contestarne l'assolutezza è ancora presupporla.

Questo punto si comprenderà facilmente se mettiamo in relazione il poter-essere-altro-senza-ragione all'idea di un *tempo*, in grado di sopprimere o di far emergere tutto. Un tale tempo, infatti, non può venire pensato a sua volta come suscettibile di emergere o di sopprimersi – se non entro un tempo, vale a dire in se stesso. Certo, l'argomento è apparentemente banale: il sopprimersi del tempo si può pensare solo entro il tempo, quindi non si può pensarlo che come eterno. Ma non si evidenzia a sufficienza come questo argomento banale può funzionare solo a condizione di supporre un tempo in sé non banale: *un tempo in grado di operare la distruzione di ogni legge fisica prescindendo da ogni legge*, e non solo di distruggere ogni cosa secondo delle leggi. Poiché un tempo determinato da leggi fisse che lo reggono, di per sé, può benissimo venire pensato come suscettibile di abolirsi in qualcosa di diverso da sé – ovvero di abolirsi entro un tempo governato da *altre leggi*. Ma solo il tempo in grado di annientare ogni realtà determinata senza obbedire ad alcuna legge determinata – solo il tempo capace di distruggere senza ragione né legge i mondi e le cose – può essere

pensato come un assoluto. Solo l'irragione è pensabile come eterna, poiché solo l'irragione è pensabile come anipotetica ed assoluta. Si può quindi dire che è possibile *dimostrare l'assoluta necessità della non-necessità di tutte le cose*. In altre parole: è possibile stabilire – attraverso una dimostrazione indiretta – l'assoluta necessità della contingenza di ogni cosa.

Tuttavia, occorre distinguere questa contingenza da quella che porta lo stesso nome, della quale abbiamo discusso a proposito della contingenza empirica degli oggetti materiali. La fatticità è sicuramente identificabile con la contingenza, nel senso che dev'essere pensata come un *sapere positivo* del poter-essere-altro/poter-non-essere di ogni cosa, e non come un possibile di ignoranza. Ma la contingenza assoluta differisce da quella empirica in questo senso: la contingenza empirica – che ormai identificheremo solo col termine *precarietà* – indica in generale una distruttibilità destinata prima o poi a compiersi. Questo libro, questo frutto, quest'uomo, questo astro sono destinati prima o poi a sparire, se le leggi fisiche ed organiche resteranno quelle che sono state fino ad oggi. La precarietà designa quindi un possibile non-essere che deve infine diventare effettivo. La contingenza assoluta – la sola che ormai denomineremo “contingenza” – indica al contrario un *puro possibile*: un possibile che forse non si realizzerà mai. Infatti, noi non possiamo avere la pretesa di sapere con certezza se il nostro mondo, sebbene sia contingente, un giorno dovrà effettivamente sparire. Noi sappiamo, secondo il principio di irragione, che ciò è realmente possibile, e che può verificarsi senza alcuna ragione: ma sappiamo altrettanto bene che non vi è nulla ad imporlo necessariamente. Affermare – al contrario – che tutto deve necessariamente perire sarebbe una proposizione *ancora* metafisica. Certo, questa tesi della precarietà di ogni cosa non affermerà più che un certo ente determinato è necessario, ma continuerà a sostenere che una situazione determinata è necessaria (la distruzione di questo o di quello). Ciò significa continuare ad obbedire all'ingiunzione del principio di ragion sufficiente, seguendo la quale vi è una ragione necessaria perché le cose stiano in un modo (la distruzione finale di x) e non in un altro (il

perdurare eterno di x). Ma non è dato comprendere come potrebbe venir data una ragione ad imporre come necessaria l'opzione distruttrice contro l'opzione preservatrice. Estrarsi pienamente dal principio di ragion sufficiente richiede quindi di sostenere che la distruzione e la preservazione perpetua di un determinato ente debbano potersi produrre senza ragione, indifferentemente.

La contingenza è tale che tutto può prodursi, perfino che non si verifichi nulla e tutto resti com'è attualmente.

A questo punto diviene possibile considerare una critica *speculativa* del correlazionismo: poiché diviene possibile mostrare come quest'ultimo è complice della credenza fideistica nel Tutto-Altro, per la sua *mantenuta* fedeltà al principio di ragion sufficiente. Infatti, il modello forte della correlazione legittima il discorso religioso in generale, perché non delegittima la possibilità che esista una ragione nascosta, un disegno imperscrutabile all'origine del nostro mondo. Tale ragione è divenuta impensabile, ma essa è stata mantenuta *come* impensabile, quel tanto che basta per giustificare il valore della sua eventuale rivelazione trascendente. Questa credenza nella Ragione ultima svela la vera natura del correlazionismo forte: esso non è una rinuncia al principio di ragion sufficiente, ma l'arringa in favore della credenza (ormai irragionevole) in questo stesso principio. Al contrario, la speculazione consiste nell'*accentuare* l'estromettersi del pensiero al di fuori del principio di ragion sufficiente, fino a conferirgli una forma principiale, la sola che ci permetta di intendere che *non* vi è assolutamente una Ragione ultima, né pensabile né impensabile. Non vi è nulla al di qua o al di là della manifesta gratuità del dato, niente tranne la potenza senza limite né legge della sua distruzione, del suo emergere, della sua conservazione.

A questo punto noi possiamo ritenere di esser passati attraverso il circolo correlazionale, o perlomeno di aver perforato un'uscita nella muraglia che esso ha eretto, e che separa il pensiero dal Grande Esterno – dall'eterno in sé, al quale è indifferente, per essere, di venir pensato o meno. Ormai sappiamo dove si situa lo stretto passaggio attraverso il quale il pensiero perviene ad uscire da se stesso: è attraverso la fatticità, e solo grazie ad essa, che noi

possiamo aprirci un cammino verso l'assoluto.

Ma se anche ci si concedesse di aver così spezzato il circolo, sembrerebbe che questa vittoria sul correlazionismo sia stata riportata a prezzo di tali perdite e di tali concessioni all'avversario, che si tratterebbe di una vittoria di Pirro. Perché il solo assoluto che siamo riusciti a porre in salvo nello scontro è in apparenza il contrario di quel che si intende abitualmente con questo termine, mentre la speranza è di poter fondare su di esso una conoscenza precisa. Questo assoluto non è infatti nient'altro che una forma estrema di caos, un *iper-Caos*, rispetto al quale nulla è (o sembra essere) impossibile, neppure l'impensabile. Quindi, questo assoluto si trova alla più remota distanza dal tipo di assolutizzazione che stiamo perseguendo: quella che permette alla scienza matematizzata di descrivere l'in sé. Si era affermato che l'assolutizzazione delle matematiche dovrebbe informarsi al suo modello cartesiano: trovare un assoluto primo (l'analogo di Dio) dal quale poter derivare un assoluto secondo, ovvero un assoluto matematico (l'analogo della sostanza estesa). Noi abbiamo sì un assoluto primo (il Caos), ma – contrariamente al Dio verace di Descartes – di un tipo che sembra incapace di garantire l'assolutezza del discorso scientifico; lungi dal garantire un ordine, esso garantisce solo la possibile distruzione di ogni ordine.

Se gettiamo lo sguardo attraverso la fessura che abbiamo aperto sull'assoluto, vi scopriamo una potenza piuttosto minacciosa: qualcosa di sordo, in grado di distruggere tanto le cose quanto degli interi mondi. Capace di generare dei mostri di illogicità ed altrettanto capace di non passare mai all'atto. In grado di produrre tutti i sogni, ma anche tutti gli incubi, capace di mutamenti frenetici e privi di un ordine, oppure – all'opposto – capace di produrre un universo immobile fin nei suoi minimi dettagli. Come un nembo carico dei più violenti temporali, delle più irreali schiarite, e per ora di una calma inquietante. La stessa onnipotenza del Dio cartesiano, capace di tutto, compreso l'inconcepibile. Ma si tratta di un'onnipotenza non regolata da norme, cieca, astratta dalle altre perfezioni divine e divenuta autonoma. Potenza senza bontà né saggezza, inadatta a garantire al

pensiero la veridicità delle sue idee distinte. È qualcosa di simile al Tempo, ma un Tempo che la fisica non può concepire – perché in grado di annientare senza causa né ragione ogni legge fisica – e nemmeno lo può la metafisica, poiché esso può distruggere ogni ente determinato, anche se si trattasse di un dio, o di Dio.

Non è un tempo eracliteo, poiché non è la legge eterna del divenire, ma l'eterno divenire possibile, e senza legge, di ogni legge. Si tratta di un Tempo capace di distruggere lo stesso divenire, facendo accadere, forse per sempre, il Fisso, lo Statico ed il Morto.

Com'è possibile fondare il discorso della scienza su questo disastro? Come potrebbe il Caos legittimare la conoscenza dell'ancestrale?

Per affrontare il problema del passaggio dall'assoluto primo (caotico) ad un assoluto derivato (matematico), dobbiamo esaminare più da vicino la trasformazione che abbiamo imposto alla nozione di fatticità, scoprendovi un principio e non un'ignoranza del principio. Finché la proposizione "tutto è possibile, anche l'impensabile" era una proposizione correlazionale, ci si doveva confrontare con un possibile di ignoranza. Grazie a questa proposizione, lo scettico intendeva quindi affermare che ogni tesi sull'in sé potrebbe essere a buon diritto vera, senza che si sia mai in grado di sapere quale lo è. Sembra che, sostenendo l'assolutezza del Caos, non abbiamo compiuto nessun passo in avanti nella conoscenza dell'in sé rispetto alla posizione dello scettico: anziché dire che in verità l'in sé può essere qualunque cosa, senza che si sappia che cosa – noi affermiamo che l'in sé può effettivamente essere qualunque cosa, e che noi lo sappiamo. Ciò che veniva ritenuto un non-sapere – tutto è possibile – viene ora ritenuto un sapere, ma il suo contenuto appare altrettanto indeterminato quanto può esserlo l'ignoranza più totale.

Tuttavia, a vedere la cosa più da presso, è possibile scoprire una precisa e preziosa differenza di contenuto tra i due enunciati. Se l'enunciato correlazionale era una pura ammissione d'ignoranza, ciò avviene perché nulla – autenticamente nulla – che riguardi la natura dell'assoluto può essere escluso grazie ad esso. Secondo questo enunciato, tale natura può essere assolutamente qualsiasi.

Ma questo non è più il caso della fatticità considerata come un assoluto. Ora abbiamo accesso a due nozioni che lo scettico ignorava: la prima è che la contingenza è necessaria, quindi eterna; la seconda è che solo la contingenza è necessaria. Da tale necessità assoluta della sola contingenza noi abbiamo modo di inferire un'impossibilità non meno assoluta. Infatti, c'è qualcosa che la nostra conoscenza principiale ci garantisce essere assolutamente impossibile, *anche* per l'onnipotenza del Caos: e questo qualcosa che il Caos non sarà mai in grado di produrre è *un ente necessario*. Tutto può prodursi o accadere, tranne qualcosa di necessario. Perché è la contingenza di ciò che esiste ad essere necessaria, non ciò che esiste. Si tratta di una differenza decisiva tra il principio d'irragione e la fatticità correlazionale: ormai sappiamo che un enunciato metafisico non può *mai* essere vero. È vero, si può accettare l'idea che dal Caos emerga un ente che *di fatto* sarebbe indiscernibile da un ente necessario: un ente sempiterno, in grado di perdurare nell'esistenza alla maniera di un ente necessario. Ma questo ente non sarebbe necessario: non saremmo in grado di affermare che esso durerà effettivamente per sempre, ma solo che fino a questo momento, di fatto, non ha mai smesso di perdurare. Che guadagno teorico possiamo quindi aspettarci da queste proposizioni: "*solo la non-necessità è necessaria*" e "*non può esistere nulla che non debba limitarsi ad esistere*"?

Sono proposizioni cruciali, in quanto pongono le basi del principio stesso *di una autolimitazione, di una autonormalizzazione dell'onnipotenza del Caos*. Infatti, possiamo sperare di sviluppare un sapere assoluto – un sapere del Caos che non si limiti a ripetere che tutto è possibile – solo a condizione di produrre al riguardo altri enunciati necessari, oltre quello che riguarda la sua sola onnipotenza. Ma ciò implica che si scoprano norme e leggi alle quali lo stesso Caos dovrebbe sottomettersi. E non vi è nulla che stia al di sopra della potenza del Caos per costringerlo a piegarsi ad una norma; quindi, se il Caos si sottomette ad una costrizione, quest'ultima non potrà che derivare dalla sua stessa natura di Caos, dalla sua propria onnipotenza. E la sola necessità del Caos è che resti il Caos, dunque che non esista nulla in grado di opporgli

resistenza: che ciò che è resti sempre contingente, che esso non sia mai necessario. Ma ormai – ed eccoci al cuore del problema – siamo convinti che la contingenza, la non-necessità così intesa *in verità imponga a ciò che è di non essere una cosa qualunque*. Vale a dire: ciò che è, per rimanere contingente e per non divenire necessario, deve obbedire a delle *condizioni non-qualunque* che diventano quindi *anche delle proprietà assolute di ciò che è*. Ora possiamo intendere in cosa potrebbe consistere un discorso razionale sull'irragione, un'irragione che non sia irragionevolezza (*déraison*): in un discorso che mirasse a stabilire i vincoli ai quali ciò che è deve sottostare per poter-non-essere e per poter-essere-altro.

Quali sono queste condizioni, e con quali mezzi possiamo ottenerle?

Abbiamo distinto due modelli di correlazionismo: il modello debole (kantiano), che sosteneva la pensabilità dell'in sé, ed il modello forte, che contestava anche questa pensabilità. Il Caos, quale l'abbiamo fin qui descritto, "oggettiva" il possibile del modello *forte*, perché lo si è supposto in grado di produrre l'impensabile, l'illogico, l'autocontraddittorio. Ma non sarebbe possibile "restringere" questa potenza del Caos, in modo da farne stavolta l'oggettivazione del modello *debole*, quello kantiano? Non si potrebbe stabilire che il Caos, *per* restare Caos, in verità *non può* produrre l'impensabile? Più precisamente, domandiamo se la necessità della contingenza non andrà ad imporre la verità assoluta dei due enunciati formulati da Kant a proposito della cosa in sé, e che ne garantiscono la pensabilità:

1. La cosa in sé è non contraddittoria;
2. C'è una cosa in sé.

Constateremo che questi due enunciati riguardanti l'in sé – che Kant semplicemente *ammette*, senza mai cercare di darne ragione – possono essere *dimostrati* come assolutamente veri grazie al principio d'irragione. Vediamo come.

Noi disponiamo di due enunciati ontologici che riguardano l'irragione:

1. Un ente necessario è impossibile;
2. La contingenza dell'ente è necessaria.

Indubbiamente questi due enunciati sono equivalenti, ma le loro due formulazioni ci permetteranno di inferirne la *verità* dei due enunciati di Kant sull'in sé.

1. Ecco la prima tesi: *un ente contraddittorio è assolutamente impossibile, perché se un ente fosse contraddittorio, sarebbe necessario*. Ma un ente necessario è assolutamente impossibile, e quindi allo stesso modo deve esserlo la contraddizione.

Dato che con ogni probabilità il lettore considererà tale argomentazione come priva di senso, la cosa migliore da fare è iniziare con l'esame delle principali ragioni del suo probabile rifiuto di accettare questa inferenza. In particolare, prenderemo le mosse dalle obiezioni che si potrebbero sollevare contro l'idea stessa di una dimostrazione a proposito della non-contraddizione, prima di entrare nella logica interna della prova.

a) Innanzitutto, si dirà che in generale non è possibile affermare niente in merito ad un ente contraddittorio, poiché esso non è. Riguardo a ciò che non è – infatti – non vi è nulla che si possa dire.

Ma ciò significa dare per acquisito proprio ciò che cerchiamo di stabilire. Come possiamo sapere che un ente contraddittorio coincide col niente? Di certo una contraddizione reale è inconcepibile: ma qui cerchiamo di sapere cosa ci consenta di derivare da questa impensabilità una impossibilità assoluta. Quindi, non sarebbe possibile dire nulla della contraddizione, in quanto il contraddittorio non è: ma proprio questo argomento viene ad affermare qualcosa riguardo all'essere contraddittorio, e precisamente che il contraddittorio non è assolutamente nulla. Questa affermazione viene sostenuta senza giustificarla, contrariamente a quanto accade con l'argomento che si intende così criticare.

b) Si dirà poi che un ragionamento di questo tipo cade necessariamente in una petizione di principio: infatti la non-contraddizione è presupposta da ogni argomentazione razionale. Il fatto stesso di pretendere di dimostrare la verità della non-contraddizione è dunque contraddittorio, dato che ciò che si cerca viene già ammesso preliminarmente.

È un'obiezione che ancora una volta misconosce ciò che si cerca di stabilire. Non si contesta, infatti, che la non-contraddizione sia la norma minima di ogni argomentazione. Ma questo principio non può garantire da se stesso l'impossibilità assoluta della contraddizione, perché esso formula solo la norma del pensabile, non quella del possibile. Si è visto a proposito della non-contraddizione in Aristotele: egli giunse a stabilire la necessità di questo principio per il pensiero, ma non per l'in sé. Noi obbediamo a questo principio nel nostro ragionamento: ma questo ragionamento non è circolare, dato che prende le mosse dalla sola impensabilità della contraddizione (che viene ammessa) per concludere l'impossibilità di quest'ultima – ovvero, di una tesi diversa. Il nostro ragionamento sarebbe circolare solo se ammettessimo al suo interno *l'impossibilità* della contraddizione. Ma non è l'impossibilità assoluta che permette alla prova di funzionare: è l'impossibilità assoluta della necessità, stabilita separatamente nel principio anipotetico d'irragione. È *perché* l'essere non può essere necessario – e non perché l'essere dovrebbe essere logicamente fondato – che si può concludere l'impossibilità della contraddizione.

c) Ma ecco cosa si obietterà ora: il ragionamento è in realtà circolare, perché per funzionare presuppone ciò che dev'essere dimostrato: vale a dire l'impossibilità assoluta (e non la sola impensabilità) della contraddizione. Se non si ammette il valore assoluto della contraddizione, perché – in questo caso – dovremmo inferire dalla contraddizione la sola necessità dell'essere, e non anche la sua contingenza? È proprio perché ci sembrava contraddittorio che un ente potesse essere insieme necessario e contingente che noi inferiamo dall'essere-contraddittorio una proposizione determinata: l'essere-necessario, e non la sua contraddittoria (l'essere-contingente). Ma per quale motivo il Caos, dato che esso viene posto come capace dell'impensabile, non renderebbe vera la proposizione: "ciò che è necessario è contingente"? Rifiutarla è già ammettere ciò che si pretende di fondare: il valore assoluto della non-contraddizione.

Questa è l'obiezione più grave. Per controbatterla, ci occorre

penetrare nella logica interna della prova.

I filosofi del puro divenire di tutte le cose vengono spesso interpretati come pensatori che avrebbero sostenuto la realtà della contraddizione. In questo caso, si interpreta l'idea della contraddizione reale come l'idea di un flusso nel quale ogni cosa diverrebbe incessabilmente altra da ciò che è, nel quale l'essere non cesserebbe di trapassare nel non essere e viceversa. Siamo del parere che sia profondamente scorretto associare la tesi della contraddizione reale a quella del flusso sovrano del divenire. Abbiamo già esposto la nostra interpretazione del divenire universale di tutte le cose: un Caos talmente caotico che lo stesso divenire può nascere e perire. Entro un Caos di questo genere, l'unica cosa che non potrebbe nascere né perire, la sola cosa che sarebbe esentata da ogni divenire come da ogni modificazione, il puro Immutabile contro il quale si infrangerebbe anche l'onnipotenza della contingenza, sarebbe proprio l'Ente contraddittorio. Per una precisa ragione: un tale essere non potrebbe divenire altro da ciò che è *perché non avrebbe alcuna alterità nella quale divenire*.

Supponiamo che l'ente contraddittorio esista: cosa potrebbe accadergli? Potrebbe passare nel non essere? Ma esso è contraddittorio: se gli avvenisse di non essere più, continuerebbe ad essere proprio in quanto non è, perché in tal modo si conformerebbe alla sua "essenza" paradossale, rendendo vera la proposizione "ciò che è, non è, e ciò che non è, è". In tal caso, potremmo affermare che non si può dire che esso è e neppure che esso non è? Certamente no: si è *supposto* che un tale essere contraddittorio esista, e quindi per ipotesi un tale essere esiste. Accontentiamoci quindi di esaminare *in quale modo* un ente contraddittorio possa esistere. Ma vediamo che ad un tale ente apparterebbe di essere anche se gli avvenisse di non essere. Quindi, se questo ente esistesse, sarebbe impossibile che cessasse semplicemente di esistere: impavidamente, esso incorporerebbe nel suo essere il fatto di non esistere. Questo ente sarebbe quindi – in quanto essere *realmente* contraddittorio – *perfettamente eterno*.

Ma tale ente sarebbe altrettanto incapace di conoscere un

divenire effettivo, qualunque esso sia: infatti non potrebbe divenire altro, perché esso è *già* questo altro. Questo essere, essendo contraddittorio, sarebbe anche sempre-già quel che esso non è. È la stessa idea di determinazione – di essere tale o talaltro, questo invece di quello – che imploderebbe con l'introduzione nell'essere dell'ente contraddittorio. Un ente di questo tipo sarebbe un "buco nero delle differenze": ogni alterità vi si inabisserebbe senza rimedio, perché l'essere-altro di questa creatura, per il fatto stesso di essere altro rispetto a questa, non riuscirebbe più ad esserle altro. La contraddizione reale, quindi, non si identifica affatto con la tesi di un divenire universale, dato che nel divenire le cose sono questo, *poi* sono altro rispetto a questo – le cose sono, *poi* non sono più. Non vi è qui *alcuna* contraddizione, poiché l'ente non è mai contemporaneamente in un certo modo e nel suo contrario, esistente e non esistente. L'ente realmente illogico è piuttosto la distruzione delle condizioni minime di ogni divenire: la soppressione della dimensione di alterità necessaria al dispiegarsi di un processo qualunque – il suo riassorbimento nell'essere informe che non può che essere sempre-già ciò che non è. Non è un caso se il più grande filosofo della contraddizione, ossia Hegel, non fu un pensatore del divenire sovrano, ma al contrario dell'identità assoluta, dell'identità dell'identità e della differenza: Hegel aveva compreso pienamente che l'Ente necessario per eccellenza non poteva essere altro che l'Ente il quale non ha nulla al di fuori di se stesso, e quindi non viene limitato da nessuna alterità. L'Ente supremo non può che essere quello che resta in se stesso, anche quando diviene il suo altro; l'Ente che conteneva in sé la contraddizione come un momento del suo sviluppo, l'Ente che rendeva vera la contraddizione di non divenire affatto, anche nel momento in cui diveniva altro. È un Essere supremo, che riposa eternamente in se stesso, poiché assorbe nella sua identità superiore la differenza ed anche il divenire. Essere superiormente eterno, perché altrettanto temporale che eterno, altrettanto processuale che immutabile.

Ora possiamo vedere perché l'obiezione precedente non regge. Secondo quell'obiezione, inferire la necessità di un ente dal suo

essere-contraddittorio presuppone il principio di non contraddizione, perché in caso contrario si sarebbe potuto altrettanto bene inferirne la contingenza. Ma di un ente contraddittorio *si può certamente* affermare che è insieme necessario e non necessario: in tal modo, in verità, si continua a predicarne la più alta necessità, poiché così facendo si continua ad annullarne ogni dimensione di alterità, che sarebbe in grado di affettarlo con un mutamento. Si può *dire* tutto di questo ente, ma è anche vero che in tal modo non si *fa* una cosa qualunque: dato che in questo modo si rende tutto *indifferenziato*, si distrugge ogni possibilità di pensare un essere-altro di questo ente. La sola possibilità per reintrodurre delle differenze, e quindi un divenire pensabile, è quella di non consentirsi più gli enunciati contraddittori riguardanti quell'ente.

Di conseguenza, il principio d'irragione ci fa comprendere perché la non-contraddizione è una verità ontologica ed assoluta: è necessario che ciò che è sia determinato in una certa maniera, in modo da *poter divenire*, e venire a quel punto determinato in *un'altra* maniera. Occorre che questo sia questo, e non quello o qualsiasi cosa d'altro, se vogliamo che questo possa divenire quello o una qualsiasi altra cosa. Possiamo allora comprendere che *la non-contraddizione*, lungi dal designare una qualche essenza fissa, *ha come senso ontologico la necessità della contingenza, o in altri termini l'onnipotenza del Caos*.

Leibniz ha fondato la razionalità metafisica su due principi di portata assoluta: il principio di non-contraddizione ed il principio di ragion sufficiente[4]. Hegel ha compreso che il culmine assoluto del principio di ragion sufficiente (il culmine della credenza nella necessità di ciò che è) imponeva la svalutazione del principio di non-contraddizione; il correlazionismo forte wittgensteiniano-heideggeriano ha imposto la de-assolutizzazione congiunta del principio di ragion sufficiente e di quello di non-contraddizione. Ma il principio d'irragione ci insegna: *è perché il principio di ragion sufficiente è assolutamente falso che il principio di non-contraddizione è assolutamente vero*.

2. Veniamo alla seconda questione: stavolta si tratta di

dimostrare la tesi secondo la quale vi sarebbe effettivamente una cosa in sé, una sfera dell'in sé e non solo una sfera fenomenica del per noi (e che denomineremo la tesi del "c'è"). In ultima analisi, ciò vuol dire porsi la domanda leibniziana: perché c'è qualcosa e non il nulla? Si tratta di stabilire che è assolutamente necessario che vi sia un in sé, e che esso non può inabissarsi nel nulla, mentre al contrario la sfera del per noi è essenzialmente soggetta alla mortalità, in quanto correlativa dell'esistenza di esseri pensanti e/o viventi. Occorre dimostrare che tutte le cose non rientrerebbero in una voragine di annientamento in seguito alla sparizione degli esseri viventi: che il mondo in sé sussisterebbe alla soppressione di ogni rapporto-al-mondo.

Ma non si tratta di porre – e di risolvere – questa domanda come lo farebbe un metafisico: ovvero, svelando l'esistenza di una causa prima, di un Ente supremo che si suppone sia la ragion d'essere originaria delle cose. L'approccio corretto deve invece essere non-teologico (nessun richiamo ad una ragione ultima) ma anche non-fideistico. Stiamo cercando di confutare *due* diversi punti di vista su questa domanda: il punto di vista metafisico, che le fornisce una risposta grazie al principio di ragion sufficiente ed appellandosi ad una Ragione suprema; ed il punto di vista fideistico, il quale ironicamente asserisce che tale domanda non ha alcun senso per la filosofia – non allo scopo di sopprimere la domanda, ma per delegare la risposta ad un discorso diverso da quello razionale. A nostro avviso, infatti, non è tanto l'ateo quanto il credente (nella sua incarnazione attuale, scettico-fideistica) ad affermare che la questione leibniziana è priva di senso per la ragione. Perché è il credente colui che in tal modo può attribuire alla domanda un senso puramente religioso, facendo dell'essere la manifestazione di un prodigio, di un qualcosa che è stato strappato miracolosamente al nulla. Ed è un prodigio non imposto da alcuna necessità, quindi fragile e reversibile. Il fideista è proprio colui che, in fondo, si meraviglia che qualcosa sia, perché crede di comprendere che non c'è alcuna ragione a giustificare l'essere al posto del nulla: l'essere è un puro dono, che come tale avrebbe potuto non sussistere.

Ecco che vi sono due posizioni da confutare: quella che pretende di rispondere razionalmente alla domanda attraverso un Dio/Principio e quella che pretende di liberare la questione dalla ragione a vantaggio di un Dio/Tutto-Altro. In altri termini: occorre criticare sia la soluzione dogmatica del problema che la sua dissoluzione ironica, rispetto alla quale lo scetticismo teorico ha alla fine come risultato il mantenimento (lo neghi o no) di un sentire religioso, il solo che sia in grado di celebrarne la profondità.

Di fronte a questa duplice possibilità di accordare un senso elevato al problema – senso che in entrambi conduce fino al divino – la posizione speculativa ne impone invece un trattamento prosaico. La sfida consiste nello sdrammatizzare il problema, nel riportarlo alla sua giusta importanza, che non è nulla, ma secondaria. La domanda *deve* ottenere una soluzione, perché pretenderla irrisolvibile o priva di senso equivale a legittimarne ancora una volta l'esaltazione; tuttavia la sua risoluzione non deve innalzarci all'eminenza di una causa prima, ma solo rievocare la sua eterna assenza. Bisogna sbarazzarsi della domanda, e liberarsene non è solo trovarne la soluzione, ma sottometterla ad una risposta che dev'essere deludente, in modo che il suo insegnamento più prezioso sia proprio la delusione stessa. Il solo atteggiamento giusto, di fronte ad un problema del genere, equivale a sostenere che la posta in gioco non è gran cosa, e che il *vibrato* dell'anima al suo cospetto, sardonico o profondo, in particolare, è fuori luogo. Un criterio speculativo della giusta soluzione dev'essere il sentimento di disincanto col quale un lettore potrà comprenderla, e dirsi: "Dunque si trattava solo di questo..."

Tentiamo quindi una soluzione deflazionista.

Fondamentalmente, la derivazione del "c'è" è equivalente ad una precisazione del senso dell'enunciato di partenza: la fatticità è assoluta, essa non è un fatto che potrebbe non accadere. Il senso del principio d'irragione è quello di affermare che la fatticità non è un fatto di più nel mondo: non vi sono i fatti e poi la fatticità dei fatti, come un fatto supplementare che vada ad aggiungersi ai precedenti. È possibile dubitare della perennità dei fatti, ma non della perennità della fatticità, senza che si debba immediatamente

riproporre quest'ultima come un assoluto. Tuttavia, possiamo intendere la non fatticità della fatticità, che abbiamo appena enunciato, in due modi. Li denominiamo *l'interpretazione debole* e *l'interpretazione forte* del principio d'irragione.

L'interpretazione debole del principio viene formulata in questo modo: affermare che la contingenza è necessaria è dire che se qualcosa è, allora dev'essere contingente. All'opposto, l'interpretazione forte sosterrà questo: asserire che la contingenza è necessaria è dire *sia* che le cose devono essere contingenti, *sia* che devono esserci delle cose contingenti. L'interpretazione debole afferma che non è un fatto (un fatto di più tra gli altri) che le cose siano fattuali invece che necessarie; l'interpretazione forte afferma che non è neppure un fatto (un fatto di più) che le cose fattuali esistano, invece di non esistere.

Se si accetta il principio di irragione, si deve ammettere almeno l'interpretazione debole: il senso minimo del principio è che se una cosa esiste, allora essa dev'essere contingente. Rifiutando l'interpretazione debole, si rifiuta anche il principio d'irragione. Dato che, per ipotesi, lo si accetta, si accetta anche l'interpretazione debole. Ma si potrebbe benissimo accettare il principio di fattualità senza accettare la sua interpretazione forte. Si potrebbe dire: certo, se esiste un qualcosa, esso dev'essere contingente, ma ciò non dimostra affatto che qualche cosa *debba* esserci. Le cose, se esistono, devono essere necessariamente dei fatti: ma niente obbliga ad ammettere che queste cose fattuali esistano.

Quindi la domanda "perché c'è qualcosa e non il nulla?" assumerà per noi questa forma: è *possibile*, in opposizione alla tesi precedente che si limita all'interpretazione debole, *giustificare un'interpretazione forte del principio d'irragione*? Se questa interpretazione venisse accettata, avremmo stabilito che qualcosa deve necessariamente esserci, perché deve necessariamente esserci qualcosa di contingente.

Per cercare di confermare la legittimità dell'interpretazione forte, consideriamo dapprima l'ipotesi che solo l'interpretazione debole sia valida. Che conseguenze dovremmo trarne, esattamente?

Bisognerebbe affermare che è un fatto – e non una necessità – che esistano delle cose fattuali. E dunque la stessa fatticità esisterebbe come un fatto: perché se nulla esistesse, nulla sarebbe fattuale, e quindi non vi sarebbe alcuna fatticità. Ma come posso sostenere questa tesi se non affermando una fatticità della fatticità, una fatticità di secondo grado, in un certo senso? Bisognerebbe affermare che esiste una fatticità di grado 1, la fatticità delle cose, la quale renderebbe possibile che ogni cosa o struttura determinata possa anche non essere; e poi una fatticità di grado 2, una fatticità della fatticità delle cose, a rendere possibile la non esistenza della fatticità di grado 1 in mancanza di cose che *siano* fattuali. Ma se si ritorna a ciò che ha fondato il principio d'irragione, si vede bene come questa tesi si confuti da sé. Come si è già visto, per dubitare della necessità di qualche cosa si deve ammettere che la fatticità di questa cosa sia pensabile come assoluta: perché il mondo nella sua interezza possa venir pensato come suscettibile di non esistere, o di non essere quale è attualmente, devo ammettere che il suo possibile non essere, la sua fatticità, sia pensabile come un assoluto (che essa sia più di un semplice correlato del pensiero). O ancora, per intendermi come essere mortale, devo fare della mia morte, della mia possibilità di non esistere più, una possibilità assoluta. Dunque, non si vede come sia possibile dubitare dell'assolutezza della fatticità senza che ciò equivalga a pensarla comunque come assoluta. Nel momento in cui vado a sostenere che la fatticità delle cose (fatticità di grado 1) è un fatto, sto ammettendo che la fatticità della fatticità (fatticità di grado 2) è pensabile come un assoluto. E quindi mi avvolgo in una regressione all'infinito: se affermo che la fatticità di grado 2 è a sua volta un fatto, sono costretto ad ammettere che la fatticità di grado 3 è un assoluto, e così via.

In altre parole, l'atto di dubitare della necessità della fatticità si confuta da sé, poiché suppone come *atto* del pensiero un'assolutezza della fatticità che viene negata nel contenuto di quello stesso pensiero. La fatticità non è quindi in nessun modo pensabile come un fatto, un fatto in più tra quelli del mondo: non è un fatto che le cose siano fattuali, né che vi siano cose fattuali. La sola interpretazione coerente del principio di fattualità non può che

essere quella forte: che vi siano delle cose fattuali non è un fatto, ma una necessità assoluta.

Tuttavia, ecco una nuova obiezione, che formuleremo ancora una volta in modo diretto: “La vostra tesi non regge per la seguente ragione: la contingenza designa in verità tanto i «fatti positivi», riguardanti cose o avvenimenti esistenti che sarebbero potuti non esistere (ad esempio, il fatto: “questo foglio è sul mio tavolo”), che i «fatti negativi», relativi a cose o avvenimenti inesistenti che sarebbero potuti esistere (ad esempio: “oggi non piove”). Dire che la contingenza è necessaria equivale allora a dire che è necessario che vi sia qualcosa di inesistente che possa esistere (dei fatti negativi che non hanno ragione per restare negativi), allo stesso modo in cui vi dovrà essere qualcosa di esistente che possa non esistere più. Ed allora perché non affermare che la contingenza potrebbe sussistere come contingenza *dei soli fatti negativi*? Vi sarebbe dell’inesistente, suscettibile di esistere, ma nessun esistente suscettibile di non esistere più. Tutto resterebbe “in potenza”, nel seno stesso del Caos, senza che la fatticità sia abolita, poiché un fatto negativo resta un fatto. La contingenza riguarderebbe così solo le eventualità, le propensioni ad essere, nessuna delle quali, tuttavia, si sarebbe attualizzata: sarebbe contingente che le propensioni rimangano delle semplici propensioni, ma di fatto, nessuna di esse si sarebbe attualizzata. Perché dopo tutto, se si concede che qualcosa che esiste possa effettivamente durare e continuare a durare, si deve concedere allo stesso modo che ogni cosa inesistente possa continuare a persistere nel suo essere-virtuale.”

Questa obiezione può venire confutata così: il nostro interlocutore non contesta la pensabilità della fatticità come assoluto, ma afferma che questa assolutezza può forse venir pensata come assolutezza dei soli fatti negativi. In questo caso, la necessità della fatticità non è più garante dell’esistenza dei fatti positivi. Tuttavia, ammettere che la fatticità è pensabile come assoluto è a *fortiori* ammettere che essa è semplicemente pensabile. Ora, la fatticità non è pensabile *che* come possibilità *sia* per l’esistente di cessare di esistere, *sia* per ciò che non esiste di venire all’esistenza: la persistenza delle due sfere dell’esistenza e della non-esistenza è

la stessa condizione di concepibilità della fatticità. Perché se io posso pensare una certa cosa esistente come contingente, non posso pensare l'esistenza in sé (ovvero: che vi siano cose esistenti in generale) come contingente. Non è in alcun modo possibile pensare ad un'abolizione dell'esistenza: il divenire inesistente non è concepibile che come divenire di un esistente *determinato*, e non come divenire dell'esistenza in generale. Affermare che qualcosa di esistente può non esistere più, affermare che questa possibilità – per di più – è in quanto tale una necessità ontologica, equivale anche ad affermare che l'esistenza in in generale (riferita a ciò che esiste), allo stesso titolo dell'inesistenza in generale di ciò che non esiste, sono le due polarità indistruttibili grazie alle quali la distruttibilità di ogni cosa può venire pensata. Di conseguenza, non si può concepire una contingenza dei soli fatti negativi – non più di quanto sia concepibile un non-essere dell'esistenza in quanto tale. Poiché la contingenza è pensabile (come un assoluto) ed impensabile senza il persistere delle due sfere dell'esistenza e dell'inesistenza, è necessario che esista sempre tale o talaltro oggetto esistente suscettibile di non esistere e, al contrario, altri non esistenti suscettibili di esistere.

La soluzione del problema si presenta quindi in questo modo: *è necessario che vi sia qualcosa e non il nulla, poiché è necessariamente contingente che vi sia qualcosa e non qualche altra cosa*. La necessità della contingenza dell'ente impone l'esistenza necessaria dell'ente contingente.

Nel contesto dell'idealismo trascendentale, la fatticità non superabile delle forme *a priori* della rappresentazione vietava di identificare queste ultime con delle proprietà della cosa in sé: questa fatticità rendeva impossibile la loro deduzione speculativa come proprietà necessaria dell'in sé. La fatticità era quindi il nucleo della de-assolutizzazione critica. Tuttavia, Kant ha derogato per due volte (e senza darne una vera giustificazione) ai limiti che aveva peraltro imposto al pensiero dell'in sé: egli suppone che la cosa in sé esista, e sia non contraddittoria.

La speculazione non metafisica consiste, in primo luogo, nell'enunciare che *la cosa in sé non è nient'altro che la fatticità delle*

forme trascendentali della rappresentazione. In secondo luogo, essa consiste nel *dedurre* dall'assolutezza di tale fatticità le proprietà dell'in sé che Kant si accontentava di ammettere come evidenti.

La filosofia è l'invenzione di strane forme di argomentazione, ed al limite, necessariamente, della sofistica – che permane il suo doppio oscuro e strutturale. Così, filosofare consiste sempre nel dispiegare un'idea che, per poter essere difesa ed esplorata, impone un regime di argomentazione originale, il quale non è modellato su quelli delle scienze positive (compresa la logica) e neppure su una presunta arte di ragionare correttamente, data per posseduta. Quindi è essenziale che una filosofia produca dei mezzi interni di controllo delle inferenze: delle indicazioni, delle critiche, che permettano di impregnare il campo appena costituito con un insieme di obblighi per consentire di operare una discriminazione dal suo interno, in grado di separare gli enunciati leciti da quelli illeciti.

L'esame delle condizioni determinate dell'irragione assoluta, non solo non rischia l'inconsistenza a causa della critica, ma necessita che essa si intensifichi, per rinforzare la trama vincolante del suo tessuto argomentativo. Tanto più sapremo scoprire dei punti deboli nel nostro ragionamento, tanto meglio saremo in grado di far emergere un discorso sull'assoluto diverso da quelli della metafisica e della religione. Ciò avverrà passo dopo passo, attraverso un esame meticoloso delle insufficienze del nostro argomentare. È proprio attraverso la scoperta graduale di un insieme di nuovi problemi, e delle relative risposte adeguate, che potremo dar vita ed essere ad un *logos* della contingenza, o anche a una ragione emancipata dal principio di ragion sufficiente: un *razionale speculativo* che non sarebbe più una *ragione metafisica*.

Forniamo un solo esempio di questa problematizzazione del metodo speculativo. Abbiamo la pretesa di aver stabilito la necessità della non-contraddizione, poiché l'essere-contraddittorio sarebbe un essere-necessario. Ma ci si potrebbe accusare di aver confuso la *contraddizione* con l'*inconsistenza*. In logica simbolica, è detto "inconsistente" un sistema formale di cui tutti gli enunciati sintatticamente corretti sono veri. Se questo sistema simbolico

comprende l'operatore di negazione, si dirà che un'assiomatica è inconsistente se essa permette a *tutte* le contraddizioni formulabili al suo interno di essere egualmente vere. In compenso, un sistema formale si definisce non-contraddittorio se (essendo dotato della negazione), non permette ad *alcuna* contraddizione di essere vera. Dunque una logica può essere contraddittoria senza per questo essere inconsistente: a questo scopo, è sufficiente che essa giunga a porre come veri *alcuni* enunciati contraddittori, senza consentire ad *ogni* contraddizione di essere vera. Questo è il caso delle logiche "paraconsistenti", nelle quali non tutte le contraddizioni sono vere, ma solo alcune di esse[5]. Quindi, per il logico contemporaneo il criterio della pensabilità non è la non-contraddizione, ma l'inconsistenza: ciò che ogni logica ed anche ogni *logos* in generale vuole evitare è la trivialità di un discorso che permetterebbe a tutti gli enunciati formulabili, come pure alle negazioni di queste, di essere indifferentemente accettabili. In compenso, la contraddizione è pensabile logicamente, fintantoché resta "contenuta" entro limiti tali da non implicare l'uguale verità di tutte le contraddizioni.

Di conseguenza, la nostra tesi patisce una duplice insufficienza:

1. noi sosteniamo che la contraddizione è impensabile, mentre essa, tuttavia, è logicamente concepibile;

2. noi affermiamo che un essere contraddittorio verrebbe ad essere indistinguibile da tutti gli altri, mentre si tratterebbe solo di un essere inconsistente. Perché solo al riguardo di un essere inconsistente si potrebbero sostenere indifferentemente tutte le proposizioni e le negazioni di queste proposizioni. In compenso, è possibile concepire un mondo entro il quale *una certa* contraddizione sarebbe vera (una giumenta che non è giumenta), ma non *un'altra* (un bipede implume che non è bipede). Quindi rimane la possibilità di pensare diversi mondi contraddittori, differenti gli uni dagli altri. Secondo i nostri criteri, di conseguenza, questi mondi potrebbero essere considerati contingenti, poiché si può concepire che essi divengano altro rispetto a ciò che sono attualmente: un mondo che incorpora la contraddizione *A potrebbe*

divenire un mondo contenente la contraddizione B, oppure sia questa che quella, e così di seguito. Ma pensare un essere contraddittorio come contingente non vale affatto a negarne la possibilità, alla luce del principio d'irragione. Inoltre, ne dovremo concludere anche che non si è realmente portata a termine una confutazione della dialettica hegeliana, la quale non sostiene in alcun caso l'esser-vero di tutte le contraddizioni, ma solo delle contraddizioni determinate, che sono all'origine di altre contraddizioni determinate: la dialettica è contraddittoria, ma non inconsistente.

L'obiezione che poggia sulle logiche paraconsistenti, lungi dall'indebolire l'indagine speculativa, permette invece di irrobustirla.

1. In un primo tempo, possiamo correggere la nostra tesi e riformularla in termini di consistenza: ci limitiamo a dimostrare l'impossibilità dell'essere-inconsistente, dato che se esso fosse effettivo dovrebbe anche essere necessario. Dovremo allora prima di tutto assicurarci che l'enunciato "niente può essere *inconsistente*, perché niente può essere necessario" è ben fondato sul ragionamento che ci aveva condotto a concludere l'impossibilità della contraddizione.

2. In un secondo momento, tuttavia, l'indagine speculativa dovrebbe estendersi fino alla contraddizione stessa. Stavolta si tratterebbe di arrivare a sapere se, attraverso il principio d'irragione, non sia possibile escludere anche la possibilità della contraddizione *reale*. Si potrebbe osservare che le logiche paraconsistenti non sono state elaborate per dar conto di fatti realmente contraddittori, ma solo per evitare che i computer, ad esempio i sistemi dedicati all'uso medico, di fronte ad *informazioni* contraddittorie (diagnosi contrastanti sullo stesso caso), possano trarre delle conclusioni a casaccio, in virtù del principio che *ex falso quodlibet*. La questione resta quella di sapere se le contraddizioni, che sono concepibili come informazioni incoerenti sul mondo, rimarrebbero tali se venissero considerate come avvenimenti non-linguistici. Si potrebbe in tal caso tentare di mostrare che sia la dialettica che le logiche paraconsistenti trattano solo di

contraddizioni *dichiarate*, ma non di contraddizioni *reali*: di tesi contraddittorie su una medesima realtà, non di una realtà contraddittoria. La dialettica o le logiche paraconsistenti avrebbero dunque un valore di studio delle contraddizioni del pensiero che sono in grado di produrre effetti sul pensiero stesso, ma non delle contraddizioni ontologiche scoperte dal pensiero entro il mondo circostante. Per concludersi, il nostro esame dovrebbe stabilire che la contraddizione reale, come l'inconsistenza reale, è una violazione delle condizioni di pensabilità della contingenza.

La nostra indagine non si spingerà oltre, poiché si trattava solo di suggerire che il principio d'irragione, lungi dallo sfociare nell'irrazionalità, permette di individuare uno spazio di problemi ben definito, entro il quale un *logos* può svolgere progressivamente gli assi della sua argomentazione.

Concordiamo un lessico. Denomineremo ormai *fattualità* l'essenza speculativa della *fatticità*: la fatticità di tutte le cose non può venir pensata essa stessa come un fatto. La fattualità dev'essere intesa come la non-fatticità della fatticità. Chiameremo "non-reduplicazione della fatticità" l'impossibilità per quest'ultima di autoassegnarsi; la non-reduplicazione descrive la genesi della sola necessità assoluta che sia accessibile ad una speculazione non dogmatica: la necessità, per ciò che esiste, di essere un fatto. Possiamo ora sostituire all'espressione "principio d'irragione" – che ha il difetto di essere caratterizzata solo negativamente – quella di *principio di fattualità*, che determina positivamente l'ambito effettivo della nostra ricerca: l'essenza non-fattuale del fatto come tale, ovvero la sua necessità, come pure quella delle sue condizioni non-qualsiasi. Esistere è necessariamente essere un fatto, ma essere un fatto non consente di essere una cosa qualsiasi. Chiameremo *fattuale* la speculazione che ricerca e determina le condizioni della fattualità (più succintamente, parleremo "del" fattuale, per designare tale regime speculativo); denomineremo *derivazione* l'operazione che consiste nell'individuare un enunciato come una condizione della fatticità; infine, chiameremo *figure* queste condizioni, come la non-contraddizione, o il "c'è" (vale a dire: c'è qualcosa, e non nulla).

Il principio di fattualità assume allora questa forma: *solo la fatticità non è fattuale* – solo la contingenza di ciò che è non è essa stessa contingente. In questa formulazione del principio, occorre prestare attenzione ad un aspetto: il principio di fattualità *non* consiste nel sostenere che la contingenza è necessaria, ma esige di precisare che *solo* la contingenza è necessaria, e solo per questo aspetto il principio si mantiene *esterno* alla metafisica. L'enunciato: "La contingenza è necessaria" è infatti di per sé del tutto compatibile con la metafisica. In tal senso la metafisica hegeliana afferma la necessità di un momento irrimediabilmente contingente entro il processo dell'assoluto: è un momento che si dispiega nel cuore stesso della natura, ove l'infinito passa per pura contingenza per il motivo di non avere in sé alcunché di esteriore a limitarlo, e dunque a ricondurlo all'ambito del finito. Una realtà senza effettività, un puro essere finito, che la gratuità ed il disordine intrinseci rendono inaccessibile al lavoro del concetto. Per Hegel, il segno stesso della necessaria imperfezione della natura (un'imperfezione attraverso la quale l'assoluto *deve* passare per essere davvero ciò che è – l'assoluto) è il suo corrispondere solo parzialmente al concetto hegeliano di natura. Nel seno del processo dell'assoluto, è necessario che sia dato un momento di pura irrazionalità, marginale ma reale, che garantisca al Tutto di non avere l'irrazionale al di fuori di sé, e quindi gli consenta di essere autenticamente il Tutto[6]. Ma una contingenza di questo tipo è dedotta da un processo dell'assoluto, che in sé stesso, in quanto totalità razionale non ha nulla di contingente. La necessità della contingenza non è insomma ricavata dalla contingenza presa da sola, ma da un Tutto ontologicamente superiore ad essa: in ciò risiede la differenza tra la dimensione del fattuale e la dialettica. Oppure, nel nostro lessico: ciò che separa lo speculativo dalla metafisica[7].

Siamo giunti infine, attraverso la formulazione di un principio speculativo e la determinazione di una specifica procedura di derivazione, a stabilire quel che si ricercava inizialmente, vale a dire: l'apertura ad una possibile risoluzione del problema dell'ancestralità attraverso un'assolutizzazione del discorso

matematico. Il problema può a questo punto venir riformulato nel modo seguente: abbiamo derivato dal principio di fattualità due proposizioni (la non-contraddizione e la necessità di un «c'è») che ci hanno consentito di dare piena conferma alla tesi kantiana della pensabilità dell'in sé. Nella determinazione del Caos, siamo progrediti dalla tesi caratteristica del modello forte (il Caos può qualsiasi cosa) a quella del modello debole (il Caos può tutto, tranne ciò che non è pensabile). Per il momento, quindi, noi «abitiamo» un in sé che coincide con quello kantiano. Di conseguenza, per ottenere la legittimazione del discorso ancestrale della scienza dobbiamo ottenere attraverso una derivazione fattuale *il passaggio dalla verità dell'in sé kantiano alla verità dell'in sé cartesiano*: in tal modo, non sarà più solo il principio *logico* di non-contraddizione a venire assolutizzato, ma anche l'enunciato *matematico*, in quanto matematico.

Abbiamo già premesso di non poter offrire qui la soluzione completa di questo problema. Ci contenteremo di formulare più esattamente la questione dell'ancestralità, determinando dapprima cosa intendiamo per «matematica», e cosa intendiamo assolutizzare con questo termine.

[1]. L'A. ha coniato il termine “factual” (ed il derivato “factualité”) per indicare quel che egli chiama il “non-fattizio”, allo scopo di distinguere chiaramente questo significato da quello ordinario del francese “factuel” (fattuale). Nella nostra traduzione, abbiamo preferito conservare i termini italiani “fattuale” e “fattualità”, confidando che il nuovo significato filosofico si possa evincere in modo sufficientemente chiaro dal testo, ed anche perché la nostra lingua non avrebbe consentito facilmente la medesima operazione (*fattale* o *fattile* suonano troppo ambigui e pretestuosi, a nostro avviso). È stata scartata anche l'ipotesi di tradurre “factualité” con “fatticità”, dato che il termine è

decisamente connotato in senso heideggeriano (*Faktizität*), e che lo stesso Meillassoux lo utilizza (*facticité*) proprio in tale accezione [NdT].

[2]. Su questo uso del termine “anipotetico”, cfr. Aristotele, *Metafisica*, G, 3, 1005b-15.

[3]. Questa è la dimostrazione contenuta in *Metafisica*, G, 4.

[4]. Si veda ad esempio: *Monadologia*, *cit.*, articoli 31-32.

[5]. A questo proposito, cfr.: C.A. Da Costa, *Logiques classiques et non-classiques*, Masson, Parigi 1997.

[6]. A uno studente che gli fece notare come in Sud America esistesse una pianta non corrispondente al suo concetto di pianta, Hegel rispose che era davvero un peccato – *per la pianta* (cfr. J.-M. Lardic, «La contingence chez Hegel», *Comment le sens commune comprend la philosophie*, *Actes Sud*, 1989 ed anche B. Mabilie, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier, Parigi 1999).

[7]. Sulla contingenza hegeliana, cfr. il commento al testo di Hegel citato nella nota a pag. 108 dell'articolo di J.-M. Lardic. Cfr. anche J.-C. Pinson, *Hegel, le droit et le libéralisme*, PUF, Parigi 1989, cap. I e II.

IV.

IL PROBLEMA DI HUME

Finché crederemo che debba esistere una ragione per l'esserci di ciò che esiste, noi alimenteremo la superstizione, ovvero la credenza in una ragione ineffabile di tutte le cose: e questo perché non potremo mai scoprire né comprendere una ragione del genere, e potremo quindi solo credervi, o aspirare a credervi. Finché noi faremo del nostro accesso alla fatticità la scoperta da parte del pensiero dei suoi limiti essenziali, della sua incapacità di scoprire la ragione ultima delle cose, noi avremo soppresso la metafisica solo per resuscitare il religioso in tutte le sue forme, comprese le più inquietanti. Finché noi faremo della fatticità un limite del pensiero, lasceremo che tutto ciò che è oltre questo limite sia governato dalla pietà religiosa. Per interrompere quest'altalena tra la metafisica ed il fideismo, occorre trasformare il nostro sguardo sull'irragione, cessare di farne la forma della nostra imperfetta comprensione del mondo per considerarla piuttosto come il contenuto veridico di questo stesso mondo: occorre proiettare l'irragione nella cosa stessa, e scoprire nella nostra apprensione della fatticità l'autentica *intuizione intellettuale* dell'assoluto. "Intuizione", perché noi scopriamo direttamente in ciò che è una contingenza limitata solo da se stessa. "Intellettuale", perché questa contingenza non è qualcosa di visibile o percepibile nella cosa: solo il pensiero vi accede come al Caos che sottende le apparenti continuità dei fenomeni.

Indubbiamente, si tratta anche di un rovesciamento del platonismo, ma di tutt'altro genere rispetto a quello che generalmente è stato praticato. Non si tratta di sopprimere il

mondo immutabile delle idealità a vantaggio dell'universale divenire sensibile, come fa Nietzsche. E non si tratta neppure di rinunciare alla condanna che i filosofi hanno pronunciato contro l'illusione dei sensi ed il tempo fenomenico. Si tratta invece di abbandonare la credenza, comune tanto al platonismo quanto all'antiplatonismo, che il divenire competa ai fenomeni e l'intelligibilità riguardi ciò che è immutabile. Attraverso l'intuizione intellettuale, al contrario, noi arriviamo a denunciare *l'illusione fissista del divenire sensibile*: l'illusione che vi siano delle costanti e delle leggi immutabili del divenire. Il pensiero speculativo ci libera dalla fissità fenomenica delle costanti empiriche, elevandoci fino al Caos puramente intelligibile che la sostiene attraversandola.

Finché crederemo che esista una ragione per la quale le cose debbano essere come sono e non diversamente, faremo di questo mondo un mistero, poiché non potremo mai disporre di tale ragione. Tuttavia, e veniamo al prossimo argomento da trattare, tale esigenza di una ragione necessitante non è l'effetto di una semplice illusione ideologica o di una qualche pusillanimità teorica. Essa deriva – in verità – da un rifiuto motivato, il quale poggia su di un'obiezione contro il fattuale apparentemente decisiva: questa obiezione andrà esposta e confutata meticolosamente, se intendiamo garantire al metodo speculativo la credibilità indispensabile.

L'obiezione è la seguente: appare assurdo sostenere che non solo le cose ma anche le leggi fisiche sono realmente contingenti, perché se così fosse, bisognerebbe ammettere che queste stesse leggi possono *modificarsi in ogni momento* senza alcuna ragione.

Una delle conseguenze imprescindibili del principio di fatticità, infatti, consiste nella sua affermazione di un'effettiva contingenza delle leggi di natura. Se intendiamo davvero sostenere che tutto ciò che ci *appare* privo di una ragione per essere così com'è, è realmente privo di una ragione necessaria per essere in un modo determinato, e può effettivamente modificarsi senza alcuna ragione, allora dovremo sostenere che le leggi della natura possono mutare. E ciò non avverrebbe per una ragione superiore e celata ai nostri occhi – una legge di modificazione delle leggi, la quale ci

apparirebbe di nuovo come l'immutabile e misteriosa costante che governa delle processualità subordinate – ma in verità senza nessuna causa né ragione.

Ma – continua l'obiezione – accettando questa tesi ci si dovrebbe attendere che gli oggetti manifestassero ad ogni momento un comportamento del tutto capriccioso, e dovremmo ringraziare il cielo che così non sia, che le cose continuino ad obbedire alle costanti quotidiane. Accettando questa tesi, dovremmo passare il nostro tempo nel timore che gli oggetti ordinari possano improvvisamente adottare i comportamenti più imprevedibili, e rallegrarci ogni sera per essere riusciti nell'impresa di attraversare senza intralci la giornata che volge al termine – prima di preoccuparci di nuovo per la notte. Questa idea della realtà, un rapporto col mondo di questo genere, ci appaiono talmente assurdi da sembrare sinceramente insostenibili da parte di chiunque. È noto l'adagio secondo il quale non esiste al mondo una sciocchezza che non sia stata prima o poi sostenuta da un filosofo: la prova che questo adagio è falso, ci si potrebbe gentilmente far notare, è che rimaneva ancora una sciocchezza disponibile, e siamo noi che l'abbiamo trovata.

Il nostro interlocutore trarrà allora le sue conclusioni: dobbiamo ammettere che esistono leggi necessarie in grado di impedire a buon diritto che questo disordine capriccioso abbia luogo. Dato che questa necessità reale non è ricavabile dalla sola logica o dalle sole matematiche – poiché si possono concepire senza contraddizione molti altri universi fisici diversi dal nostro – dovremo concludere che il mondo è dotato di una necessità diversa da quella logico-matematica, una necessità specificamente fisica, della quale però non sarà mai possibile fornire una spiegazione comprensibile. Ma (ecco il punto decisivo dell'obiezione) non potremmo rinunciare all'idea di questa necessità fisica con il pretesto della sua enigmaticità *senza rinunciare alla stabilità del nostro mondo, stabilità che è invece di per sé manifesta*. Perché a meno di circostanze casuali inverosimili, un mondo privo di necessità fisica sarebbe ridotto, in ogni momento ed in ognuno dei suoi punti, ad una molteplicità immensa di possibilità scollegate tra

loro, facendolo implodere in un disordine radicale annidato fin nelle minime particelle della sua materia. In altri termini, se le leggi fossero effettivamente contingenti, *lo sapremmo*; e molto probabilmente non potremmo neppure essere lì per saperlo, perché il disordine risultante da questa contingenza dissolverebbe senza alcun dubbio ogni coscienza insieme al mondo che le sta di fronte. Sembra quindi che il *fatto* della *stabilità* delle leggi di natura sia sufficiente a confutare l'idea stessa della loro possibile contingenza. A meno che, ancora una volta, non si sia verificato un caso del tutto straordinario, che ci avrebbe consentito di vivere fino ad oggi immersi nell'impeccabile stabilità e costanza delle leggi naturali. Un miracolo probabilistico del quale dovremmo giustamente meravigliarci, e che potrebbe farci ragionevolmente temere di non poter durare più a lungo, per un giorno o anche un solo minuto di più.

Noi sosteniamo con grande serietà proprio tale tesi, ossia la contingenza reale delle leggi fisiche, e tuttavia non ringraziamo il cielo ad ogni istante perché ci concede di vivere in un mondo stabile. Perché anche affermando che le leggi della natura possono certamente modificarsi senza una ragione, nondimeno non ci aspettiamo (non più di chiunque altro) che esse si modifichino *incessantemente*. In altre parole, sosteniamo che si può ammettere in tutta sincerità che gli oggetti sono in grado di adottare *effettivamente e senza alcuna ragione* i comportamenti più stravaganti, senza tuttavia modificare il rapporto abituale e quotidiano che possiamo intrattenere con le cose. È quel che ora saremo tenuti a giustificare.

La difficoltà che abbiamo appena formulato è un problema filosofico già noto: il cosiddetto “problema di Hume”. Rispondere alla critica precedente in merito alla contingenza delle leggi naturali equivale così a proporre *una soluzione speculativa del problema di Hume*.

In cosa consiste tale problema? Nella formulazione classica, esso viene enunciato così: è possibile dimostrare che gli stessi effetti seguiranno in futuro alle stesse cause *ceteris paribus*, ovvero a parità di tutte le altre circostanze? Detto altrimenti: si può

stabilire che, entro circostanze identiche, le successioni fenomeniche future saranno identiche a quelle attuali? Hume pone una domanda che riguarda la nostra capacità di dimostrare che le leggi fisiche di oggi resteranno invariate nel futuro, ed anche la nostra capacità di dimostrare la necessità della connessione causale[1].

Centriamo la discussione sul principio di causalità, che denomineremo «principio di uniformità della natura», nel caso si diffidasse del termine “causa”. La formulazione resta comunque essenzialmente la stessa: questo principio suppone che, date le stesse condizioni iniziali, ne seguiranno sempre i medesimi risultati. Osserviamo subito, per evitare dei fraintendimenti assai frequenti su questo punto, che questo principio non è mai stato messo in discussione, nel merito della sua necessità, dalle diverse varianti del falsificazionismo popperiano. Il falsificazionismo, infatti, non sostiene che le leggi naturali potrebbero modificarsi senza ragione in futuro, ma «solo» che le *teorie* delle scienze della natura possono sempre venir confutate attraverso circostanze sperimentali *inedite*. Per il falsificazionista, si tratta di rimettere in discussione la credenza nell'invariabilità perpetua delle teorie fisiche, in virtù dell'impossibilità di una conoscenza che garantisca l'eshaustività riguardo ai «fattori attivi» presenti in natura. Né Popper né alcun epistemologo suo seguace pensano che una teoria scientifica possa venir invalidata in seguito ad un cambiamento *senza causa* del corso degli eventi. Popper non afferma che, in presenza di circostanze *identiche*, le leggi fisiche potrebbero un giorno modificarsi: si limita a sostenere l'impossibilità di dimostrare che una teoria scientifica determinata conserverà per sempre la sua validità, dato che è impossibile escludere *a priori* la possibilità di un evento futuro il quale agisca come una circostanza *non ancora classificata*, in grado di invalidare le predizioni della teoria in questione. I fisici sono stati indotti ad abbandonare la fisica newtoniana a vantaggio di quella relativistica a fronte di nuovi esperimenti, o di nuove interpretazioni di vecchi esperimenti: non è accaduto per un cambiamento del corso della natura che si sarebbe verificato verso il 1905 (data di pubblicazione

della teoria della relatività ristretta), e che avrebbe modificato lo stesso universo fisico. Popper ammette senza discutere la veridicità del principio di uniformità della natura, e non si fa mai carico di trattare il problema di Hume, che non riguarda la questione della validità futura delle nostre teorie sulla natura, ma la futura stabilità della stessa natura[2].

Procediamo ad un'ulteriore chiarificazione: il problema della causalità, quale viene posto da Hume, è un problema che riguarda la costanza delle leggi di natura, a prescindere dal fatto di sapere se esse sono *deterministiche* o *indeterministiche*, vale a dire probabilistiche. Ovviamente, Hume ha formulato il suo problema nel quadro determinista della fisica del suo tempo, ma il problema in sé risulta indifferente alla questione di una possibile natura probabilistica delle leggi naturali. Si tratta di sapere se, nell'ambito di circostanze perfettamente identiche, le stesse leggi saranno verificate anche in futuro, e ciò a prescindere dalla natura di queste leggi. Nel caso di una legge deterministica, ciò equivale a chiedersi se entro certe condizioni *X* un determinato avvenimento *Y* – e solo quell'avvenimento *Y* – continuerà a verificarsi domani come avviene oggi. Nel caso di una legge probabilistica, ci si chiede se, entro le condizioni *X*, un avvenimento *Y* avrà domani le stesse probabilità di prodursi o non prodursi che ha oggi. Quindi, il problema della causalità nei termini nei quali lo pone Hume non dev'essere confuso con il problema del determinismo: è un problema più generale, che riguarda tutte le leggi della natura, prescindendo dalle eventuali specificità di ognuna.

Possiamo anche dire che il problema di Hume riguarda il fatto di conoscere ciò che ci garantisce *che la fisica in sé* – e non una o l'altra teoria fisica – domani sarà ancora possibile. La condizione di possibilità della fisica, infatti, consiste nella possibilità di riprodurre i suoi esperimenti, possibilità che vale come garanzia della validità di una teoria. Ma se domani, in circostanze esattamente identiche, sperimentazioni successive producessero risultati diversissimi tra loro, se non si potesse garantire nessun effetto o probabilità stabile da un giorno all'altro, l'idea stessa di una scienza fisica crollerebbe. La domanda di Hume si può dunque formulare così: si può

dimostrare che la scienza sperimentale sarà possibile domani come lo è oggi?

Ben compresa la portata della domanda, sembra che fino ad oggi essa abbia ottenuto tre tipi di risposte: una risposta di tipo *metafisico*, una risposta di tipo *scettico* (che è quella dello stesso Hume) e, naturalmente, la risposta *trascendentale* di Kant. Esponiamo succintamente gli elementi principali di queste tre risposte, prima di formulare quelli di una risposta *speculativa*.

1. Una risposta metafisica alla domanda di Hume consisterebbe nel dimostrare l'esistenza di un principio assoluto che governa il nostro mondo. Si potrebbe procedere, ad esempio, come farebbe un seguace di Leibniz: occorre innanzitutto dimostrare l'esistenza necessaria di un Dio perfetto, per poi inferirne che questo Dio non ha potuto creare che il migliore dei mondi possibili – il nostro. L'eternità del mondo, o almeno quella dei principi che lo reggono, risulterebbe così collegata all'eternità della stessa perfezione divina. Potremmo chiamarla una dimostrazione *diretta* ed *incondizionale* della necessità causale: dimostro positivamente che l'esistenza di Dio è incondizionalmente necessaria (che essa procede dalla sua sola essenza e non da una condizione esterna), per concluderne poi direttamente che il nostro mondo deve essere e rimanere qual è.

2. La soluzione scettica è quella che Hume offre alla sua stessa domanda. È una risposta che si può scomporre in due momenti:

a) Hume inizia col rifiutare ogni soluzione metafisica al problema della causalità: non è possibile stabilire attraverso un qualsiasi ragionamento la stabilità futura delle leggi naturali. Secondo Hume, noi abbiamo solo due mezzi a disposizione per stabilire la verità di un'esistenza o inesistenza: l'esperienza ed il principio di non-contraddizione. Né l'uno né l'altro possono permetterci di dimostrare la necessità della connessione causale. L'esperienza, infatti, può darci informazioni sul presente o su quanto è avvenuto nel passato, ma non sull'avvenire. Attraverso l'esperienza noi possiamo sapere che una certa legge esiste o trova verifica nello stesso modo in cui è esistita o ha trovato verifica nel passato; ma essa non può stabilire che quella legge sarà ancora

verificata in futuro. Quanto al principio di non-contraddizione, esso ci permette di stabilire *a priori*, senza il ricorso all'esperienza, che un avvenimento contraddittorio è impossibile, e non può esistere oggi né domani. Ma secondo Hume non vi nulla di contraddittorio nel fatto di concepire che le stesse cause produrranno degli effetti diversi domani.

Citiamo le parole di Hume stesso nella IV sezione della *Ricerca sull'intelletto umano*[3]:

Quando vedo, ad esempio, una palla da biliardo che muove in direzione di un'altra secondo una linea retta (e supponete pure che il movimento della seconda palla mi venga accidentalmente suggerito come il risultato del loro contatto o impulso), non sono forse in grado di concepire che un centinaio di fatti differenti potrebbero seguire altrettanto bene a quella causa? Non potrebbero, queste palle, rimanere entrambe in quiete assoluta? Non potrebbe, la prima palla, tornare indietro in linea retta, o rimbalzare dalla seconda seguendo ogni linea e direzione? Tutte queste supposizioni sono coerenti e concepibili. Perché, allora, noi dovremmo concedere la nostra preferenza ad una supposizione che non è più coerente o concepibile delle altre? Nessun ragionamento *a priori* potrà mai mostrarci un fondamento qualsiasi per questa inferenza.

Al di là della necessità causale, qui si pone una sfida a quello che Leibniz denominava "principio di ragion sufficiente". Abbiamo già visto come, secondo questo principio, ogni cosa deve avere una ragione per essere in un certo modo invece che altrimenti. Ma Hume ci dice che questa ragion d'essere è completamente inaccessibile al pensiero: dato che non siamo in grado di stabilire che le leggi della natura devono rimanere quali sono oggi, non possiamo stabilire la necessità di alcun fatto. Al contrario, stando alle sole esigenze della logica e dell'esperienza, tutto potrebbe divenire altro rispetto a ciò che è attualmente: ciò vale allo stesso modo per i processi naturali, le cose e gli avvenimenti. Nulla è in grado di rivelare la sua ragion d'essere e di perdurare nell'identità.

b) Ma Hume non si limita ad inibire ogni possibilità di risposta alla sua domanda: egli modifica la stessa domanda, per

sostituirla con un problema che stavolta – a suo avviso – *ammette una soluzione*. Dato che non è possibile dimostrare la necessità della connessione causale, occorre smettere di chiedersi perché le leggi naturali sono necessarie, ma piuttosto è indispensabile domandarsi da dove proviene la nostra *credenza* nella necessità di queste leggi. Un tale spostamento del problema sostituisce una domanda sulla natura delle cose con una domanda che concerne il nostro rapporto con le cose: non si chiede più perché le leggi sono necessarie, ma perché siamo convinti che lo siano. La risposta di Hume a questa nuova domanda è contenuta in una parola: l'abitudine, o anche l'assuefazione. Quando un fatto si ripete, provoca spontaneamente in noi un sentimento di assuefazione dal quale deriva la certezza che le cose in futuro continueranno allo stesso modo. Questa propensione a credere nella ripetizione identica di ciò che si è già ripetuto governa l'insieme delle nostre relazioni con la natura.

3. Infine, il terzo tipo di risposta al problema di Hume è la risposta trascendentale di Kant, e più precisamente la deduzione oggettiva delle categorie, sviluppata nell'*Analitica dei concetti della Critica della ragion pura*[4]. La deduzione è senza dubbio uno dei passaggi più difficili della *Critica*, ma il suo principio è abbastanza semplice da comprendere. Ne diamo qui una succinta esposizione, poiché dovremo tornare sull'argomento.

Il principio della soluzione trascendentale, e la sua differenza rispetto ad una soluzione metafisica di tipo classico, consiste nel sostituire una dimostrazione *condizionale* ed *indiretta* ad una dimostrazione metafisica, *incondizionale* e *diretta*. Come abbiamo detto, una risposta metafisica (o dogmatica) al problema di Hume consisterebbe nel dimostrare positivamente che esiste un principio assolutamente necessario, per poi derivarne la necessità del nostro mondo. Al contrario, l'indagine trascendentale consiste nel proporre una dimostrazione indiretta della necessità causale – vale a dire, una dimostrazione *per assurdo*. Il metodo è il seguente: si suppone che non vi sia alcun tipo di necessità causale, e si esamina ciò che ne consegue. Secondo Kant, ne risulta la completa distruzione di ogni forma di rappresentazione: il disordine

fenomenico sarebbe tale da non consentire il permanere di alcuna obiettività, né di alcuna coscienza. Quindi, Kant può considerare che l'ipotesi della contingenza delle leggi di natura è confutata dal *fatto* della rappresentazione. Si tratta dunque di una risposta condizionale: Kant non dice che è assolutamente impossibile che in futuro la causalità cessi di governare il mondo, ma che è impossibile che tale avvenimento *si manifesti*; se il mondo non fosse più retto dalla causalità, niente avrebbe più consistenza, quindi nulla sarebbe più rappresentabile. Per questo motivo l'immaginario quadro humiano delle palle da biliardo è impossibile: perché in questo scenario solo le palle sfuggono alla causalità, ma non il tavolo sul quale esse rotolano, né la stanza che contiene il tavolo. Il contesto rimane stabile, ed è precisamente per questo motivo che noi riusciamo a *rappresentare* ancora qualcosa, immaginando i fantasiosi scenari possibili proposti da Hume. Ma Kant ci avverte: se la causalità (o una delle altre categorie dell'intelletto) cessasse di strutturare la rappresentazione, essa cesserebbe del tutto di strutturare il fenomeno, ed a questa sorte non sfuggirebbe nessun aspetto sia del soggetto che dell'oggetto, eliminando ogni possibilità di contemplarlo da semplici spettatori. In tal modo, la necessità causale è una condizione necessaria dell'esistenza della coscienza e del mondo che essa esperisce. In altre parole: non è assolutamente necessario che la causalità governi ogni cosa, ma se la coscienza esiste, ciò può avvenire solo perché una causalità governa i fenomeni secondo necessità.

Per differenti che siano in apparenza, possiamo scoprire un postulato comune a queste tre risposte al problema di Hume: esse non mettono in discussione e danno per acquisita *la verità della necessità causale*. In ognuno di questi casi, non ci si chiede se esista effettivamente una necessità causale, ma solo se sia possibile o meno fornirne la giustificazione razionale. Questa necessità è considerata come un'evidenza che non viene mai messa in causa: chiaramente, la cosa è manifesta nel caso delle soluzioni metafisiche e trascendentali, che consistono appunto nel dimostrare tale verità. Ma anche lo stesso Hume non dubita mai seriamente della necessità causale: egli dubita solo della nostra

capacità di stabilire tale necessità per via di ragionamento. Secondo il pensatore scozzese, la «causa ultima di un'operazione della natura» è destinata a rimanerci sconosciuta: noi siamo certo in grado di ridurre i principi che producono i fenomeni naturali ad un piccolo numero di cause generali, ma – sottolinea Hume – «le cause di queste cause generali, noi ci sforzeremmo invano di scoprirle [...]». Queste sorgenti e questi principi sono assolutamente preclusi alla curiosità ed alla ricerca umane[5].» In altri termini, noi possiamo sperare di far emergere le leggi principali che reggono l'universo, ma la causa di queste stesse leggi, quella che conferisce loro la necessità, rimane per noi inattingibile. Ciò significa riconoscere che vi è una necessità ultima dei processi fisici. Ed è esattamente perché Hume lo riconosce che può caratterizzare la sua posizione come posizione *scettica*: poiché dirsi scettici vuol dire riconoscere che la ragione è incapace di fondare da sé la nostra adesione ad una necessità che si suppone vera.

La posizione speculativa che noi adottiamo consiste nel rifiutare questo postulato comune alle tre soluzioni precedenti, per prendere infine sul serio ciò che l'*a priori* humiano – e non quello kantiano – ci *insegna* riguardo al mondo: ossia, che «cento avvenimenti» diversi (ed anche parecchi di più) *possono effettivamente essere il risultato di una sola causa*. *A priori*, ci dice Hume – ovvero dal solo punto di vista della logica – qualsiasi effetto, purché non contraddittorio, può essere il risultato di qualsiasi causa. Si tratta certamente di un insegnamento evidente della ragione, di un pensiero che risponde al solo requisito dell'intelligibilità logica: la ragione ci palesa la possibilità che le nostre palle da biliardo si mettano davvero a folleggiare in mille e più maniere sul tavolo, senza che vi sia una causa né una ragione per il loro comportamento. Perché la ragione, nel caso che essa non riconosca un altro *a priori* al di fuori della non-contraddizione, permette espressamente ad ogni possibilità consistente di emergere, senza che esista un principio preferenziale in favore di una o dell'altra tra esse. Per questo motivo, appare strano che si tenti di stralciare fin dall'inizio questo punto di vista in quanto evidentemente illusorio, per poi tentare di fondare la stessa

confutazione sulla ragione, o per constatare che la ragione non può sostenerla. È la ragione che ci rende palese in modo abbagliante la falsità evidente della necessità causale: come potrebbe quella medesima ragione lavorare contro se stessa, dimostrando poi – al contrario – la verità di quella necessità? Sono solo i sensi ad imporci la credenza nella causalità, e non il pensiero. Il modo più giudizioso di affrontare il problema della connessione causale, quindi, consiste nel muovere non dalla supposta verità di questa connessione, ma proprio dalla sua evidente falsità. Ad ogni modo, è sorprendente che i filosofi, di solito più amici del pensiero che dei sensi, abbiano scelto in massa di fidarsi delle loro percezioni ordinarie invece che alla luminosa chiarezza dell'intelletto.

La posizione scettica è la più paradossale: da un lato, infatti, essa consiste nello svelare l'incapacità del principio di ragion sufficiente a fondare le sue pretese ontologiche, continuando tuttavia a credere nella necessità – necessità fisica, reale – che questo principio ha *iniettato* nel mondo. Hume non crede più nella metafisica, ma crede ancora nella necessità che la metafisica ha proiettato nelle cose. Il risultato di questo incompiuto rifiuto della metafisica consiste nell'adesione, che è divenuta solo vitale – prodotta dalla sola propensione non razionale a credere in ciò che si ripete – ad un mondo ancora abitato dai fantasmi della metafisica. Hume crede ciecamente al mondo che i metafisici credevano di poter dimostrare. Uno scetticismo di questo genere può trasformarsi facilmente in superstizione, poiché affermare e credere che esista una necessità insondabile a regolare eventi e cose non è affatto diverso dal disporsi a credere largamente alla provvidenza. Sarebbe più saggio, ci sembra, voler credere alla ragione, anche al prezzo di sgomberare dalla realtà il retromondo della necessità causale. Così lo scetticismo, ancora credulo rispetto alla necessità metafisica, lascerebbe posto al sapere speculativo del carattere non metafisico del mondo reale.

Possiamo comprendere come la posizione speculativa pervenga ad eliminare le consuete aporie del problema di Hume: dal nostro punto di vista, se non è possibile dimostrare la necessità della connessione causale, è solo perché la connessione causale non

ha niente di necessario. Ma ciò non significa che la posizione speculativa sopprima ogni difficoltà, dato che essa conduce ad una *reformulazione* del problema di Hume, dislocandone altrove la difficoltà. Questa riformulazione si può enunciare così: invece di chiederci come fare a dimostrare la necessità (presupposta vera) delle leggi fisiche, *dobbiamo domandarci come si possa spiegare la stabilità evidente delle leggi fisiche, se si suppone che queste siano contingenti*. La domanda di Hume riformulata viene a coincidere con quella che abbiamo già posto: se si suppone che le leggi fisiche siano contingenti e non necessarie, come può avvenire che esse non manifestino la loro contingenza attraverso mutamenti radicali e continui? Com'è possibile che delle leggi prive di un principio in grado di fissarle in perpetuo possano produrre un mondo stabile? La nostra scommessa è che la riformulazione del problema consenta, a differenza di quel che avviene con la sua versione canonica, di pervenire infine ad una risposta soddisfacente – che non si accompagni ad alcuna limitazione dei poteri della razionalità.

Per il lettore che fosse restio ad accettare la tesi di un'effettiva contingenza delle leggi naturali, possiamo presentare la situazione in maniera ancora diversa. È ben nota l'«avventura» che ha prodotto la nascita delle geometrie non euclidee: per dimostrare il postulato di Euclide sull'unicità della parallela ad una retta data passante per un punto dato, Lobachevsky ha supposto che il postulato fosse falso – che per un punto dato potessero passare più rette parallele ad un'altra. Lo ha fatto per ricavarne una contraddizione, e in tal modo dimostrare per assurdo la validità del postulato di Euclide. Ma invece di giungere a questa dimostrazione, Lobachevsky è pervenuto a formulare una nuova geometria, altrettanto coerente di quella euclidea ma diversa da essa. Coloro che non sono disposti ad accettare la nostra tesi, accetteranno forse di procedere in questo modo: se si è convinti che la connessione causale sia una connessione necessaria, e se non si crede che sia possibile una dimostrazione metafisica di questa necessità, tentiamo di dimostrare *per assurdo* l'effettività della necessità causale. Eliminiamo quindi questa necessità nel pensiero, e

speriamo a questo punto di imbatterci in qualche conseguenza assurda. Se così fosse, avremmo dimostrato per via apagogica ciò che si era vanamente tentato di sancire ricorrendo ad un principio metafisico di uniformità. Noi vogliamo scommettere che ci succederà quel che è avvenuto ai geometri per il postulato di Euclide: scopriremo poco a poco che questo universo non-causale può essere coerente tanto quanto quello causale, e come quest'ultimo può essere in grado di render conto della nostra esperienza presente. Per di più, scopriremo che si tratta di un universo liberato dagli enigmi inerenti alla credenza nella necessità fisica. Non abbiamo nulla da perdere nel passaggio da un universo causale ad uno non causale – niente, salvo degli enigmi.

È evidente fin dal principio che questo procedimento *viene a contrapporsi frontalmente alla soluzione trascendentale del problema humiano*. Come si è detto, il metodo della deduzione trascendentale consiste esattamente in un ragionamento per assurdo che dall'assenza di necessità causale conclude alla distruzione di ogni rappresentazione. All'opposto, noi pretendiamo che l'ipotetica soppressione della necessità causale non abbia come risultato delle conseguenze inevitabilmente incompatibili con le condizioni della rappresentazione. Di conseguenza, il nostro problema può venir formulato ancora più precisamente: per stabilire la validità della soluzione speculativa al problema di Hume, *abbiamo bisogno di dimostrare dove risiede il vizio logico della deduzione trascendentale*, per poter accertare (contrariamente a quanto afferma quest'ultima) che la costanza del mondo fenomenico non implica la negazione della contingenza delle leggi fisiche. In altri termini, si tratta di evidenziare l'illusorietà del procedimento kantiano, che conclude dalla non necessità delle leggi fisiche alla distruzione della rappresentazione.

Secondo Kant, se le nostre rappresentazioni del mondo non fossero governate da connessioni necessarie – ciò che egli denomina categorie, e delle quali fa parte il principio di causalità – il mondo non sarebbe che un ammasso disordinato di percezioni confuse, che non potrebbero in alcun caso costituire l'esperienza di una coscienza unificata. Secondo Kant, dunque, è l'idea stessa di

coscienza e di esperienza ad esigere una strutturazione della rappresentazione che possa fare del nostro mondo qualcosa di diverso da una sequenza puramente accidentale di impressioni slegate le une dalle altre. È la tesi principale della cosiddetta deduzione “oggettiva” delle categorie, che ha l’obiettivo di legittimare l’applicazione delle categorie all’esperienza (vale a dire, le connessioni di portata universale, utilizzate in particolare dalla fisica). Non vi è coscienza senza scienza possibile dei fenomeni, poiché l’idea stessa di coscienza presuppone l’idea di una rappresentazione unificata nel tempo[6]. Se il mondo non fosse dominato da leggi necessarie, si frammenterebbe rispetto a noi in esperienze isolate, dalle quali non potrebbe in nessun caso prodursi una coscienza. La necessità delle leggi è quindi un fatto indiscutibile, non appena venga considerata come la condizione stessa di una coscienza.

Senza dubbio, possiamo riconoscere che questo ragionamento «condizionante» è indiscutibile, aggiungendo però che questa indiscutibilità è valida se applicata alla nozione di *stabilità*, mentre non vale più se si passa a quella di *necessità*. Infatti il solo fatto indiscutibile – ma anche tautologico – che si può riconoscere immediatamente a Kant è questo: la condizione della coscienza, come anche della scienza della natura, è la stabilità dei fenomeni. È incontestabile che la stabilità sia un fatto, e che essa abbia lo statuto di condizione della scienza e della coscienza. Ma non altrettanto si può dire dell’*inferenza* che ormai possiamo denominare «l’inferenza necessitarista»: *vale a dire, che la stessa stabilità delle leggi presupponga come sua condizione imperativa la necessità delle leggi*. Di questa inferenza dovremo ora esaminare la struttura ed i presupposti.

Per quale ragione si può inferire dal fatto incontestabile della stabilità delle leggi di natura, ovvero della stabilità mai intaccata del suo principio di uniformità, la necessità di questa uniformità? Che ragionamento ci permette di passare dalla stabilità come fatto (il quale è decisamente generale, visto che non è apparentemente mai venuto meno fino ad oggi) ad una necessità ontologica? L’inferenza necessitarista che supporta tale ragionamento ha questa

forma:

1. Se le leggi *potessero* modificarsi senza una ragione – e quindi non fossero necessarie – esse si modificherebbero *frequentemente* senza motivo.

2. Ma le leggi non si modificano frequentemente senza una ragione.

3. Di conseguenza, le leggi *non possono* modificarsi senza una ragione: in altri termini, le leggi sono necessarie.

La proposizione 2, che enuncia il fatto della stabilità (manifesta) della natura, è incontestabile. Dobbiamo quindi concentrare tutto il nostro sforzo critico rispetto a questa inferenza nella valutazione dell'implicazione 1: se questa implicazione risultasse «falsificabile», tutta l'inferenza cadrebbe per il venir meno di una delle sue premesse. Questa implicazione conclude dalla *contingenza* delle leggi – ovvero dal loro possibile cambiamento – alla *frequenza reale* del loro cambiamento. Per questo motivo, la chiameremo *implicazione frequenziale*: si potrà considerare vera l'inferenza necessitarista solo a condizione di accettare questa implicazione, che dal cambiamento possibile ricava il cambiamento frequente. Per invalidare questa inferenza, è necessario e sufficiente stabilire in quale aspetto e secondo quali precise condizioni la medesima implicazione può venir rigettata.

Innanzitutto, bisogna aver chiaro che l'implicazione frequenziale supporta altrettanto bene sia l'argomento kantiano a favore della necessità causale, che la credenza comune in questa necessità. Sia che affermiamo, come fa l'opinione comune, che se le leggi fossero contingenti «ce ne saremmo accorti», oppure (come fa Kant) che lo avremmo notato a tal punto da accorgerci che non vi sarebbe più alcuna conoscenza, in entrambi i casi andremmo a sostenere che la contingenza delle leggi fisiche avrebbe come conseguenza una loro modificazione sufficientemente frequente da manifestarsi nell'esperienza; ovvero, sufficiente a distruggere la stessa possibilità dell'esperienza. Le due tesi, quella comune e quella kantiana, poggiano sullo stesso argomento – la contingenza implica il cambiamento frequente – e divergono tra loro solo nell'intensità della frequenza che si inferisce dalla contingenza

(frequenza bassa ma evidente secondo la tesi comune, o frequenza elevata e distruttrice di ogni forma di manifestazione secondo la tesi kantiana). È indispensabile soffermarsi su questa implicazione, e chiedersi cosa possa renderla talmente evidente che Kant sembra metterla in atto senza darne giustificazione – ma lo stesso vale per il senso comune e per la maggior parte dei sostenitori della necessità fisica.

A questo punto della nostra analisi ci sarà prezioso il ricorso ad un'opera di Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire*[7]. Questo breve saggio, di una concisione degna dei filosofi del XVII secolo, ha il merito di mettere in evidenza il ragionamento che tanto Hume che Kant accettano implicitamente, nel momento in cui essi considerano la necessità delle leggi naturali come qualcosa di evidente. Chiariamolo subito: per Vernes, il loro ragionamento è *legittimo*, ed egli ritiene quindi fondata la credenza nella necessità delle leggi fisiche. Il suo scopo è di rendere esplicita la natura di un ragionamento che in Hume e Kant resta implicito, per meglio cogliere il senso della sua verità. Per noi l'interesse va nel senso opposto, poiché nel riportare in superficie quel ragionamento – che esibisce in tal modo la sua natura autentica – Vernes ci permette di scoprire il suo punto debole.

La tesi di Vernes è la seguente: l'inferenza che ci fa implicitamente passare dalla stabilità delle leggi alla loro necessità consiste in un ragionamento *probabilistico*, nel senso *matematico* che è proprio a questo termine. Torniamo al testo humiano già citato, quello riguardante le palle da biliardo. Secondo Vernes, quel testo contiene insieme l'origine – esplicita – del problema della causalità ed il principio – che passa inosservato – della sua soluzione razionale. Da dove proviene il problema? Dal fatto che i possibili *a priori*, «immaginari», o più generalmente i possibili concepibili (non contraddittori) sono molto diversi dai possibili *sperimentali*. Rovesciando l'identificazione kantiana dell'*a priori* con la necessità e dell'empiria con la contingenza, è l'*a priori* – dice Vernes – che ci mette di fronte alla contingenza e, al contrario, l'esperienza oppone a quest'ultima una necessità. L'enigma infatti consiste nel fatto che *a priori* «cento avvenimenti diversi» scrive

Hume (ma avrebbe anche potuto dire «un numero praticamente infinito», come fa Vernes[8]) potrebbero essere il risultato di una stessa serie di cause, *ceteris paribus*. *A priori*, le palle da biliardo possono indifferentemente comportarsi in mille e mille maniere diverse – ma nell’esperienza, una sola di queste possibilità diviene volta per volta effettiva: quella che si conforma alla legge fisica degli urti.

Ma allora, cosa mi permette di concludere – a partire da questa differenza tra l’*a priori* e lo sperimentale – che è l’*a priori* ad essere falso e non l’esperienza ad essere illusoria? Cosa mi permette di affermare che è la costanza dell’esperienza ad aprirci ad una necessità autentica, e non è invece l’*a priori* ad aprirci un’autentica contingenza? Precisamente, ciò che permetterebbe ad un giocatore di sospettare (come minimo) che un dado che cade sempre sulla stessa faccia è *molto probabilmente truccato*. Proviamo a considerare un insieme di eventi, configurati in modo che non vi sia *a priori alcuna ragione* perché uno di essi debba prodursi *piuttosto* che un altro. È il caso di una moneta o di un dado che assumiamo come perfettamente omogeneo e simmetrico: possiamo supporre *a priori* che una delle sue facce non avrà più motivo di apparire rispetto ad ogni altra, dopo un lancio corretto. Quando, armati di questa ipotesi, cerchiamo di calcolare la possibilità che un determinato evento si produca (questo o quel risultato del lancio del dado, o della moneta), noi ammettiamo quindi implicitamente il seguente principio *a priori*: *ciò che è ugualmente pensabile è ugualmente possibile*. È questa uguaglianza *quantitativa* del pensabile e del possibile che ci permette di mettere in piedi un calcolo riguardante la probabilità o frequenza di un evento quando ci cimentiamo con un gioco d’azzardo: poiché, entro certe circostanze note, tra due eventi non ve n’è uno che ha *più* (si tratta di un «più» nel senso matematico) ragioni di verificarsi rispetto all’altro (come risultato di un lancio di dadi o di una moneta, di una roulette in rotazione e così via), allora devo supporre che essi hanno positivamente altrettante possibilità di prodursi effettivamente, e ricavarne delle stime che sono esse stesse calcolabili come probabilità di eventi complessi, costituiti

interamente da questa equi-probabilità iniziale (come la probabilità che risulti un doppio sei, che lo zero esca tre volte di seguito alla roulette, eccetera).

Ma ipotizziamo adesso che il dado con il quale giochiamo da un'ora a questa parte sia sempre caduto sulla stessa faccia. Dovremmo prendere atto, in virtù del principio secondo il quale gli eventi ugualmente possibili sono ugualmente probabili, che la cosa ha delle scarsissime possibilità di essere frutto di un autentico caso. Penseremmo piuttosto che *una causa* (ad esempio, una sfera di piombo *nascosta* dentro al dado) sta operando, e *rende necessario questo risultato unico*. Supponiamo che questo dado, per giunta, non abbia sei facce, ma milioni, miliardi di facce. Ecco che ritroveremo la situazione di Hume davanti alle sue palle da biliardo: per ogni evento dato nell'esperienza, noi concepiamo *a priori* una grandissima quantità di successioni empiriche differenti (un numero talmente immenso che sembrerebbe inutile determinarlo) che ci appaiono egualmente possibili. Ma noi «cadiamo» sempre sullo stesso risultato, vale a dire: sugli stessi effetti risultanti dalle stesse cause. Quando Hume e Kant ammettono come evidente per sé la necessità delle leggi, ragionano esattamente come un giocatore davanti ad un dado truccato, considerando implicitamente valida l'inferenza che Vernes ha messo in chiaro: se le leggi fossero effettivamente contingenti, sarebbe aberrante rispetto alle stesse leggi del caso che questa contingenza non si fosse mai manifestata. *Quindi deve esserci una ragione necessitante* – sebbene nascosta – che possa spiegare questa stabilità del risultato, come doveva esserci una sferetta di piombo «annidata» nel dado.

Il principio implicito che sorregge l'inferenza necessitarista diviene chiaro: esso consiste *nell'estendere il ragionamento probabilistico* che il giocatore applica ad un evento *interno* al nostro universo (il lancio del dado ed il suo risultato) *al nostro universo in quanto tale*. Possiamo ricostruire così il ragionamento: considero il nostro universo fisico come un caso tra una quantità immensa di universi pensabili (non contraddittori), ognuno dei quali è retto da leggi fisiche differenti. Vi sono universi dove l'impatto delle palle da

billardo, invece di obbedire alle leggi che regolano il nostro universo, le fa volar via entrambe, oppure produce la loro fusione, le trasforma in giumente immacolate ma di indole scontrosa, in gigli rosso-argento piuttosto affabili, e così via. E così, costruisco mentalmente un “Universo-dado” che si identifica con *un Universo degli universi*, sottomesso globalmente solo al principio di non-contraddizione, ciascuna faccia del quale sarebbe un universo retto da un insieme determinato di leggi fisiche. Poi, per una situazione che si produce nell’esperienza, faccio idealmente ruotare questo Dado nella mia mente (penso alle conseguenze concepibili dell’evento): ma alla fine, vado a constatare che si produce sempre lo stesso risultato (date le stesse circostanze). Questo Universo-Dado cade sempre sul “mio” Universo-faccia, e le leggi degli urti vengono sempre rispettate. In tutte le occasioni, questo Universo-Dado “cade” sempre sullo stesso universo fisico, il mio, quello che osservo da sempre nella quotidianità. Certo, la fisica teorica può insegnarmi cose nuove ed inaspettate a proposito dell’Universo-faccia che io occupo, ma si tratterà sempre di un approfondimento della conoscenza del mio universo, e non in un cambiamento aleatorio dello stesso. Quest’ultimo non ha mai derogato al principio di uniformità, e mi ha sempre dato lo stesso risultato per le stesse condizioni iniziali. L’improbabilità di questa stabilità del risultato sembra allora così aberrante che non mi soffermo neppure a considerare l’ipotesi che essa possa essere solo il frutto del caso. E dunque ne inferisco – con un’inferenza che in genere è troppo fulminea per poter essere anche solo osservata – l’esistenza di una ragione *necessaria*, ma di una necessità che è tanto *extralogica* che *extramatematica*. Tale necessità va inevitabilmente ad integrare la necessità dimostrativa dell’ambito logico-matematico, poiché quest’ultima, *al contrario*, mi presentava solo un Universo-Dado *omogeneo*, ciascuna faccia del quale era *ugualmente concepibile*. Io vado invece a duplicare la necessità dei simbolismi logico-matematici con un *secondo tipo di necessità* – reale, fisica – il solo che sia in grado di rendere ragione (come la sferetta di piombo nel dado truccato) dell’evidente “falsificazione” del risultato. Mi rimane poi la libertà di denominare “materia” (come fa Vernes) o

“provvidenza” l’origine di questa seconda necessità: essa resterà in ogni caso un fatto primordiale ed enigmatico.

Riassumendo: l’inferenza humiano-kantiana è un ragionamento probabilistico applicato non ad un evento del nostro universo, ma al nostro universo considerato come una possibilità entro la totalità degli universi possibili. Il nerbo dell’argomento risiede nella constatazione dell’enormità dello scarto numerico tra il possibile concepibile ed il possibile sperimentale, per farne scaturire la seguente aberrazione probabilistica (all’origine della legittimità dell’implicazione frequenzialista): se le leggi *potessero effettivamente modificarsi senza una ragione*, sarebbe straordinariamente improbabile che esse non lo facessero *frequentemente* – per non dire in modo irrefrenabile. Se questo fosse il caso, bisognerebbe affermare – e qui si passa da Hume a Kant – non solo che lo sapremmo già da tempo, ma anche che non saremmo mai stati lì per saperlo, poiché il caos conseguente avrebbe reso impossibile l’ordine e la continuità minimi richiesti per la correlazione di una coscienza e di un mondo. Quindi, la necessità è dimostrata dal fatto stesso – infinitamente improbabile – che le leggi di natura perdurano, e dal rovescio soggettivo di questo perdurare, che è la coscienza di un soggetto capace di scienza. Questa è la logica dell’argomento necessitarista, e più in particolare dell’inferenza frequenzialista che essa supporta.

Prima di affrontare la confutazione speculativa di questa obiezione, occorre notare che esiste una replica molto nota a questa argomentazione, consistente nel mostrare come l’esistenza perdurante del nostro mondo possa essere un effetto del solo caso. Il suo principio è lo stesso utilizzato dagli epicurei per spiegare l’esistenza apparentemente finalizzata degli esseri viventi: si confronta la comparsa degli organismi più complessi ad un risultato tanto improbabile quanto auspicato (ad esempio, quello che produrrebbe la scrittura dell’*Iliade* a muovere dal lancio casuale di lettere dell’alfabeto su una superficie data), risultato che tuttavia diviene conforme alle leggi del caso quando si concede un numero di tentativi sufficientemente sterminato. Allo stesso modo, all’obiezione probabilista precedente si potrà rispondere che il

nostro mondo, nella sua struttura altamente ordinata, può essere il risultato di un numero enorme di emergenze caotiche, che ha finito per stabilizzarsi e configurare il nostro universo.

Tuttavia, noi non possiamo dirci soddisfatti di questa replica all'argomentazione necessitarista, e per una semplice ragione: *perché questa stessa risposta presuppone a sua volta la necessità delle leggi fisiche*. Occorre osservare, infatti, che la stessa nozione di caso è pensabile solo a condizione che vi siano delle leggi fisiche inalterabili. Ciò appare in modo paradigmatico nell'esempio del lancio di un dado: una serie aleatoria può crearsi solo a condizione che il dado conservi la sua struttura da un lancio all'altro, e che le leggi che permettono l'effettuarsi del lancio non si modifichino tra un tiro e l'altro. Che accadrebbe se tra un lancio e l'altro il dado implodesse, diventasse sferico o piatto, se moltiplicasse per mille il numero delle sue facce, oppure se la gravitazione cessasse di agire ed il dado si levasse in volo, o al contrario venisse proiettato nel sottosuolo? Non avremmo più alcuna sequenza aleatoria, né potremmo effettuare alcun calcolo delle probabilità. Quindi il caso presuppone sempre una forma di costanza fisica: lungi dal permettere di pensare la contingenza delle leggi fisiche, esso stesso non è che un certo tipo di legge fisica, una cosiddetta legge indeterministica. In tal modo, si può vedere come anche il *clinamen* di Epicuro, la piccola deviazione aleatoria degli atomi dalle loro traiettorie, presupponga infine l'immobilità delle leggi fisiche. La forma specifica degli atomi (atomi lisci, uncinati, eccetera), il numero delle loro specie, il carattere di indivisibilità di queste unità fisiche elementari, l'esistenza del vuoto e così di seguito: tutto ciò non viene mai modificato dal *clinamen* medesimo, poiché si tratta in realtà delle condizioni della sua realizzazione.

La nostra risposta all'obiezione necessitarista deve permettere di concepire un mondo sprovvisto di *ogni* necessità fisica che sia compatibile con il fatto della stabilità delle leggi. Dovremo mettere in campo delle argomentazioni che non andranno mai a reduplicare la necessità puramente logica della non-contraddizione (che abbiamo derivata dal principio di fattualità, ed è la sola necessità che Hume conceda come verità *a priori*) con una necessità

reale, che instauri un *principio di preferenza* tra opzioni ugualmente concepibili. Ma la risposta aleatoria all'obiezione necessitarista introduce di per sé un tale principio di preferenza, dato che noi possiamo sempre pensare senza contraddizione la variazione delle condizioni determinate che permettono l'effettuarsi di un processo casuale (per esempio: il cambiamento della forma del dado, del numero delle sue facce, delle leggi che regolano i suoi lanci, eccetera). Si aggiunga anche che questa risposta non convincerebbe nessuno: perché essa concede al nostro avversario che noi siamo stati fino a questo momento beneficiati di un sorteggio favorevole, quindi di una *fortuna* che potrebbe girare, risolvendosi continuamente in un risultato diverso. Verremmo così rituffati in un rapporto rispetto al mondo che avevamo già qualificato come assurdo, che ci porterebbe a temere ad ogni istante un comportamento irregolare del reale.

La confutazione dell'implicazione frequenziale non deve allora consistere nella dimostrazione che la stabilità del mondo è conforme alle leggi del caso: deve invece mostrare che la contingenza delle leggi naturali è *inaccessibile al ragionamento aleatorio*. Contrariamente a quel che avverrebbe con una risposta di tipo epicureo, non dobbiamo convenire col nostro avversario sulla legittimità del suo ragionamento, per tentare poi di metterlo in accordo con l'esperienza effettiva. No, noi dobbiamo interdire proprio questo ragionamento, mettendo in chiaro che esso utilizza indebitamente le categorie del caso e della probabilità, al di fuori del loro campo legittimo di applicazione. In altri termini, dobbiamo mostrare che non si possono applicare queste categorie alle stesse leggi del mondo fisico, e che il ragionamento probabilistico, una volta impiegato entro condizioni di questo tipo, perde ogni significato. Allora avremo ottenuto di mostrare come la stabilità delle leggi possa coniugarsi con la loro perfetta contingenza, e ciò apparentemente contro ogni "buona probabilità". E l'avremo fatto invalidando l'assurda paura del disordine permanente, perché questa paura poggia per l'appunto su una concezione aleatoria delle leggi fisiche, la quale ci fa considerare l'attuale costanza delle rappresentazioni alla stregua di uno straordinario colpo di fortuna.

In altre parole: occorre elaborare un concetto di *contingenza* delle leggi che si distingua del tutto dal concetto di caso.

Di certo, potremmo fissare questa differenza tra le due nozioni aiutandoci con la sola osservazione fatta precedentemente a proposito del caso. Vale a dire, sostenendo che la contingenza delle leggi non può venir confusa col caso, perché il caso presuppone di per sé un insieme preesistente di leggi che ne consentano l'effettuazione. Si potrebbe quindi sostenere che non è lecito sottomettere la contingenza delle leggi alle categorie del caso, dato che una contingenza di questo genere può riguardare le stesse condizioni che permettono a degli eventi casuali di prodursi ed esistere. In questo modo si invaliderebbe l'implicazione frequenziale, che pensa le leggi come se esse fossero il risultato di un lancio aleatorio, senza cogliere che le leggi sono la condizione di quel lancio. Tuttavia, pur senza essere inesatta nel suo principio, una risposta di questo tipo risulterebbe deludente. Essa si limiterebbe a porre la contingenza al riparo da una confutazione precisa, senza però *approfondirne* il concetto. Ci si dovrebbe accontentare di dire quel che la contingenza non è (cioè il caso), senza trarre profitto dall'obiezione necessitarista per tentare di precisare meglio ciò che essa è. L'ontologia fattuale non ha vocazione ad essere una "ontologia negativa": non vogliamo accontentarci di affermare che la contingenza quale la intendiamo non è accessibile a questo o quel tipo di ragionamento, ma intendiamo elaborare un concetto sempre più determinato e ricco di questa nozione. Ogni difficoltà incontrata dalla speculazione fattuale deve quindi convertirsi nella ricerca di una *condizione non-qualunque* del Caos, in grado di permetterci di superare l'ostacolo. È il principio stesso di una ragione emancipata dal principio di ragion sufficiente: il suo dispiegarsi progressivo presuppone che si esibiscano le proprietà positive e differenziate dell'assenza di ragione. Una soluzione speculativa realmente soddisfacente del problema di Hume dovrebbe allora riuscire ad esporre in cosa potrebbe consistere *una condizione precisa della stabilità manifesta del Caos*. Questa condizione ci consentirebbe di penetrare maggiormente nella natura di una temporalità liberata dalla

necessità reale. Ma, come stiamo per verificare, questa condizione esiste ed è di natura *matematica*: è il *transfinito*.

Per contrastare l'implicazione frequenziale, dobbiamo iniziare col trovare quale ne sia il presupposto ontologico essenziale. Infatti, questa implicazione è vera solo in un caso specifico, e secondo un'ipotesi ontologica singolarmente forte, poiché essa unisce l'essere del possibile e l'essere del Tutto. Perché questo ragionamento probabilistico è valido solo alla condizione che il possibile *a priori* sia pensabile come una *totalità numerica*.

L'implicazione frequenziale, di sicuro, per “funzionare” e conservare la sua legittimità, non ha bisogno di determinare con precisione il numero cardinale corrispondente a tutte le possibilità concepibili: più il numero di questi possibili concepibili viene supposto come eccedente il numero dei possibili sperimentati, più l'aberrazione probabilista sarà forte, ed in ogni caso è evidente che i possibili concepibili sono enormemente di più rispetto ai possibili dei quali si è fatta esperienza. Non importa neppure sapere se questa totalità dei possibili è finita o infinita, poiché l'infinito non è un ostacolo all'applicazione delle probabilità. Un oggetto, anche se dato direttamente nell'esperienza, può offrirmi l'occasione per un calcolo probabilistico sull'infinito. Questa infinità, legata al carattere continuo dell'oggetto considerato, non annulla la possibilità di operare una valutazione positiva dell'evento cercato. Prendiamo l'esempio di una corda omogenea, di lunghezza determinata, che subisca una trazione uguale a ciascuna delle sue estremità. Io posso calcolare la probabilità positiva che la corda si rompa in uno dei suoi punti, sebbene questi “punti di rottura” siano teoricamente in numero infinito entro la corda, dato che essi sono “senza dimensione”. Per evitare il paradosso secondo cui la corda non potrebbe rompersi in nessun punto (dato che i punti della corda, supposti “senza dimensione”, hanno solo una possibilità su infinite di essere il punto di rottura), basta scegliere un segmento della corda, piccolo quanto si vuole, perché le probabilità possano di nuovo venir applicate in modo altrettanto efficace che nel caso in cui il numero delle possibilità è un numero intero naturale[9].

Così, per funzionare, l'implicazione frequenziale abbisogna

solo di supporre come data una totalità di possibilità concepibili senza contraddizione, per poi stabilire che questa totalità, qualsiasi sia il numero cardinale che la indica, è immensamente più grande dell'insieme degli avvenimenti fisicamente possibili. Perché l'inferenza sia legittima, insomma, occorre che sia soddisfatta una condizione fondamentale: *deve esserci una totalità* di possibilità concepibili. Occorre supporre che sia realmente concepibile – se non intuibile – un *insieme di mondi possibili* (l'Universo-Dado di cui sopra), in seno al quale sarà poi possibile operare la nostra estensione del ragionamento probabilistico dagli oggetti *interni* al nostro universo (il dado, la corda) all'universo *in quanto tale*. Perché la condizione che rende pensabile un ragionamento probabilistico è che sia pensabile una totalità di casi entro la quale si possa operare un calcolo delle frequenze, consistente nel determinare il rapporto del numero di casi favorevoli rispetto al numero dei casi possibili. Sopprimendo la nozione di insieme dei casi, l'idea di un Universo-Tutto dal quale sono tratti gli eventi sottoposti all'analisi, il ragionamento aleatorio si svuota di senso.

Il ragionamento aleatorio, ovvero la nozione stessa di caso, in quanto è sottomesso al calcolo delle frequenze, presuppone così l'idea di totalità numerica. Quando la totalità è interna al nostro universo, essa ci è data nell'esperienza in modo diretto (numero di facce di un dado, numero di segmenti di una corda), o indiretta – attraverso una osservazione delle frequenze di un fenomeno dato. Ma applicando il ragionamento probabilistico al nostro universo nella sua interezza, dò per presupposto che sia legittimo – senza che nulla nell'esperienza possa indurmi a convalidarlo ipoteticamente – considerare anche il concepibile come costituente una totalità di casi. Sto formulando un'ipotesi matematica sul concepibile: ne faccio un insieme, per quanto immenso esso sia. Lo intendo come l'insieme dei mondi possibili, perché *sto considerando a priori* che sia legittimo pensare il possibile come un Tutto.

Ma *a questo punto*, è proprio una tale totalizzazione del concepibile che non può più venire garantita *a priori*. Dopo la rivoluzione cantoriana dell'insiemistica, notoriamente, nulla ci

permette di affermare che il concepibile sia *necessariamente* totalizzabile, dato che un elemento essenziale di questa rivoluzione consiste esattamente nella *detotalizzazione del numero*, detotalizzazione che ha preso anche il nome di *transfinito*.

Su questo punto è stato per noi decisivo il lavoro di Alain Badiou, in particolare la sua opera principale, *L'essere e l'evento*[10]. Una delle tesi essenziali di Badiou, infatti, argomentata attraverso prescrizioni proprie, avvalora la portata ontologica del teorema di Cantor, in modo da rivelare *la pensabilità matematica della detotalizzazione dell'essere-in-quanto-essere*. Pur non interpretando la portata ontologica di questa detotalizzazione allo stesso modo di Badiou, per mezzo del suo originale progetto ci è stato possibile individuare il modo per sottrarci alle condizioni ontologiche inerenti all'inferenza necessitarista. Perché uno degli aspetti più notevoli di *L'essere e l'evento* è la liberazione della matematica dai limiti della ragione calcolante, una liberazione ottenuta autonomamente – un gesto più potente rispetto alla critica esteriore del calcolo operata dal presunto regime superiore del pensiero filosofico. Attraverso questo e molti altri aspetti del suo pensiero, Alain Badiou ha reinvestito in profondità le decisioni inaugurali della filosofia stessa, poiché nel suo sviluppo, da Platone in poi, ogni suo passaggio essenziale è anche leggibile come ricomprensione della sua alleanza originaria con le matematiche. Badiou ha anche, crediamo, convocato ciascuno ad esprimersi di nuovo sul senso di tale legame privilegiato tra queste espressioni discorsive del pensiero.

Da parte nostra, abbiamo cercato in un primo tempo di restare fedeli a questo gesto attraverso la tesi seguente: esiste una via matematica in grado di condurre ad una distinzione rigorosa della contingenza e del caso, e questa via è quella del transfinito.

Per essere chiari e concisi al massimo grado sulla questione del transfinito, possiamo usare questa formulazione[11]: una delle proprietà più notevoli dell'assiomatica “standard” degli insiemi (detta “teoria ZF”, da Zermelo-Fraenkel), elaborata progressivamente nella prima metà del XX secolo a partire dai lavori di Cantor, è la pluralizzazione irracchiudibile delle quantità

infinite. L'enunciato di quello che viene detto "teorema di Cantor" si può intuitivamente esprimere in questo modo: prendete un insieme qualunque, contate i suoi elementi, poi comparate questo numero al numero dei raggruppamenti possibili di questi elementi (per due, per tre, eccetera, ma anche i raggruppamenti "per uno" o anche il raggruppamento "per tutti", identico all'insieme nella sua totalità). Otterrete questo risultato: l'insieme B dei raggruppamenti (o parti) di un insieme A è sempre più grande di A – *anche se A è infinito*[12]. Dunque, possiamo costruire una successione illimitata di insiemi infiniti, ciascuno dei quali è, di volta in volta, quantitativamente superiore rispetto all'insieme di cui raggruppa le parti – successione che viene detta "serie degli aleph" o anche "serie dei numeri cardinali transfiniti". Ma questa serie, di per sé, *non può venire totalizzata*, raccolta in una "quantità" ultima. Infatti, se una tale totalizzazione quantitativa esistesse, dovrebbe anche consentire il suo proprio superamento alla maniera dei raggruppamenti parziali: l'insieme T (= Tutto) di tutte le quantità non potrebbe "contenere" la quantità ottenuta a partire dall'insieme delle parti di T. Questa "quantità di tutte le quantità" non è quindi posta come "troppo grande" per essere colta dal pensiero: essa è semplicemente posta come non esistente. Entro l'assiomatica standard degli insiemi, il quantificabile, ed anche più generalmente il pensabile – gli insiemi in generale, ciò che può essere oggetto di una costruzione, di una dimostrazione sottomessa al solo imperativo della consistenza – non costituisce un Tutto. Perché questo Tutto del pensabile è di per sé logicamente inconcepibile: dà luogo ad una contraddizione. La traduzione del transfinito cantoriano che adotteremo qui sarà dunque questa: *il Tutto (quantificabile) del pensabile è impensabile*.

La strategia di risoluzione del problema di Hume può allora venire esposta nel modo seguente.

Non pretendiamo che l'assiomatica intotalizzante sia l'unica possibile (ovverosia, la sola pensabile). Di conseguenza, non esigiamo che il possibile sia sempre intotalizzabile, sebbene lo sia nell'assiomatica standard degli insiemi, perché non possiamo negare *a priori* che sia ugualmente pensabile che il pensabile sia

una totalità. Che l'intotalità sia pensabile in seno ad un'assiomatica data, non impedisce a nessuno di scegliere un'altra assiomatica entro la quale l'implicazione frequenziale sia ancora valida. Le assiomatiche sono per ipotesi molteplici, e la teoria standard degli insiemi, per quanto eminente, non è che una tra esse. Ne consegue che è impossibile vietare *a priori* la possibilità di scegliere un'assiomatica entro la quale i mondi possibili vadano a costituire una totalità numerica determinata ed ultima. Ma ci verrà perlomeno accordato quanto segue: noi abbiamo a disposizione, in ogni caso, *una* assiomatica in grado di offrirci i mezzi per pensare che il possibile è intotalizzabile. Il semplice fatto di poter supporre la verità di una tale assiomatica ci consente di rifiutare l'inferenza necessitarista, ed insieme ad essa ogni ragione di credere ancora nell'esistenza di una necessità delle leggi fisiche – necessità che si sovrapporrebbe misteriosamente alla stabilità di fatto di queste medesime leggi.

L'assiomatica insiemistica ci dimostra perlomeno un'incertezza essenziale quanto all'esser-Tutto del possibile. Questa incertezza, da sola, permette una critica decisiva dell'inferenza necessitarista, distruggendone un postulato fondamentale: se noi possiamo passare immediatamente dalla stabilità delle leggi alla loro necessità, ciò avviene perché non mettiamo in dubbio che il possibile sia *a priori* totalizzabile. Ma poiché, nella migliore delle ipotesi, questa totalizzazione è solo il risultato di alcune assiomatiche (non di tutte), non è più possibile accettare l'implicazione frequenzialista come sicuramente valida. Ignoriamo completamente se sia legittimo totalizzare il possibile allo stesso modo in cui calcoliamo il numero totale delle facce di un dado. Tale ignoranza è sufficiente a dimostrare che è *illegittimo estendere il ragionamento aleatorio al di fuori di una totalità già data nell'esperienza*. Se non siamo in grado di decidere *a priori* (usando solo una procedura logico-matematica) dell'esistenza o meno di una totalità del possibile, occorre ridurre le pretese del ragionamento aleatorio ai soli oggetti dell'esperienza, e non estenderlo alle stesse leggi del nostro universo – è quel che implicitamente fa Kant, nella deduzione oggettiva – come se

sapessimo che quest'ultimo deve necessariamente appartenere ad un Tutto di un ordine superiore. Poiché le due tesi (il possibile è/non è numericamente totalizzabile) sono pensabili *a priori*, solo l'esperienza può consentirci di accertare la validità del ragionamento aleatorio, facendosi garante dell'effettività della totalità che è necessaria al suo funzionamento. Ciò può avvenire sia per esperienza diretta di un oggetto che si suppone omogeneo (dado, corda), sia attraverso un'indagine statistica (calcolo di medie e frequenze caratteristiche del tipo di fenomeno considerato). Le sole totalità di cui disponiamo, e che legittimano un tale ragionamento aleatorio, devono allora esserci date *entro il nostro universo*, vale a dire per via sperimentale. La credenza di Kant nella necessità delle leggi deve venir respinta come una pretesa eccessiva della ragione aleatoria, la pretesa di applicarsi anche al di fuori dei limiti dell'esperienza.

Perché è proprio una tale applicazione illegittima delle probabilità, al di fuori dei limiti della nostra esperienza, che permette a Kant di stabilire – a più riprese nella prima *Critica* – a partire dall'ipotesi di una contingenza delle leggi, la necessità di una loro frequente modificazione. Così avviene nel passaggio seguente, nel quale l'inferenza dalla contingenza possibile alla necessaria frequenza della sua effettuazione è particolarmente evidente:

“Se l'unità della sintesi secondo concetti empirici [che in questo contesto vale: l'applicazione ai fenomeni della relazione di causalità] fosse *interamente contingente*, e questi non si fondassero su un principio trascendentale dell'unità, *sarebbe possibile che una baraonda di fenomeni riempisse la nostra anima senza che tuttavia ne potesse mai provenire un'esperienza*. Ma allora verrebbe meno anche ogni rapporto della conoscenza con oggetti, poiché le mancherebbe il concatenamento secondo leggi universali e necessarie, e però ci sarebbe bensì una intuizione senza pensiero, ma non mai una conoscenza, sicché per noi ci sarebbe lo stesso che niente^[13].”

Dalla supposizione di una contingenza effettiva delle leggi dei fenomeni, Kant fa conseguire delle modificazioni del reale così

disordinate, che esse andrebbero necessariamente a distruggere la stessa possibilità della conoscenza, ovvero della coscienza. Ma Kant, come è giunto a determinare la *frequenza effettiva* della modificazione delle leggi che vengono supposte contingenti? Come può sapere che questa frequenza dovrebbe essere *così straordinariamente rilevante*, da distruggere la possibilità stessa di una scienza e perfino quella di una coscienza? Con quale diritto esclude *a priori* la *possibilità* che delle leggi contingenti si modificino *raramente* – così raramente che nessuno, a dire il vero, avrebbe ancora avuto l'occasione di constatare questo tipo di modificazione? Ciò può avvenire solo grazie al diritto che gli viene fornito dal calcolo delle probabilità applicato al nostro mondo nel suo insieme, e non da qualche fenomeno che si verifica nel mondo – quindi, dalla totalizzazione *a priori* del possibile riguardo alla quale sappiamo già, dopo Cantor, non è più possibile rivendicare alcuna necessità logica o matematica: nessuna necessità *a priori*, appunto[14].

Qual è stato il nostro approccio al problema di Hume, e in che misura possiamo rivendicare di averne proposto una soluzione?

Abbiamo iniziato con una riformulazione del problema: invece di presupporre che l'ipotesi immaginaria di Hume sui “cento avvenimenti diversi” che possono risultare da una stessa sequenza causale fosse una chimera da confutare, abbiamo cercato esattamente quel che ci impediva di credere nella verità di quest'ipotesi, poiché la ragione sembrava – al contrario ed insistentemente – invitarci ad ammetterla. Ci siamo resi conto che all'origine di questo presupposto vi era un ragionamento probabilistico applicato alle leggi di natura; ragionamento che non consentiva di trovar giustificazione a nulla, poiché la sua condizione (il possibile concepibile costituisce un Tutto) è solo un'ipotesi, e non una certezza.

A questo modo, non abbiamo stabilito positivamente che il possibile sia intotalizzabile, ma abbiamo fatto emergere un'alternativa tra due opzioni – il possibile costituisce/non costituisce un Tutto – rispetto alle quali abbiamo tutte le ragioni per scegliere la seconda. Tutte le ragioni, poiché questa seconda

opzione ci permette di seguire le indicazioni della ragione (le leggi fisiche non hanno nulla di necessario) senza porci più in imbarazzo con gli enigmi inerenti alla prima opzione. Perché chi totalizza il possibile legittima l'implicazione frequenziale, quindi l'origine della credenza in una necessità reale della quale nessuno potrà mai comprendere la ragione: costui sosterrà *sia* che le leggi fisiche sono necessarie, *sia* che nessuno può sapere perché siano proprio *queste* leggi e non altre ad esistere necessariamente. Al contrario, chi detotalizza il possibile può pensare una stabilità delle leggi senza doverla reduplicare in una enigmatica necessità fisica. Ecco che si può applicare il rasoio di Occam alla necessità reale: poiché essa diviene una "entità" inutile per spiegare il mondo, si può farne a meno senza altro svantaggio che l'abolizione di un mistero. La soluzione del problema di Hume ci permette anche di eliminare un ostacolo essenziale alla piena adesione al principio di fattualità, scartando come un sofisma già noto l'obiezione trascendentale che conclude sempre dalla contingenza delle leggi al disordine effettivo e rischioso delle rappresentazioni.

È noto che i termini "caso" (in francese *hasard*, dall'arabo *az-zahr*) ed "aleatorio" (dal latino *alea*) rinviano entrambi ad etimologie vicine^[15]: "dado", "lancio di dadi", "gioco di dadi". Queste nozioni rimandano ai temi inseparabilmente connessi, e non opposti, del gioco e del calcolo, del calcolo delle possibilità inerente ad ogni gioco di dadi. Ogniqualevolta in un pensiero domina l'identificazione dell'essere con il caso, si profila il tema del Dado-Tutto (ovvero la chiusura inalterabile del numero dei possibili), quello dell'apparente gratuità del gioco (la vita intesa come gioco, il mondo riconosciuto come superiore nella sua superficialità), ma anche quello del freddo calcolo delle frequenze (il mondo delle assicurazioni sulla vita, dei rischi calcolabili e così via). L'ontologia della chiusura dei possibili ci colloca necessariamente entro un mondo che si rifiuta alla gravità nel momento stesso in cui prende sul serio solo le tecniche di conteggio.

Il termine "contingenza", al contrario, deriva dal latino *contingere*: *toccare, accadere*. La contingenza è *ciò che avviene*, ma

avviene vicino a noi tanto da toccarci. Il contingente è insomma qualcosa che infine accade – qualche cosa d'altro che, sfuggendo a tutti i possibili già inventariati, pone fine alla vanità di un gioco dove tutto, compreso l'improbabile, è prevedibile. Quando ci succede qualcosa, quando la novità ci prende alla gola, allora finisce il calcolo e finisce anche il gioco: siamo passati alle cose serie. Ma l'aspetto essenziale – che costituiva già una intuizione portante di *L'essere e l'evento* – è che il pensiero più vigoroso intorno all'avvenimento incalcolabile ed irrapresentabile è ancora un pensiero matematico, e non artistico, poetico o religioso. È attraverso la matematica che giungeremo infine a pensare ciò che, per la sua potenza di novità, confonde le quantità e dà il segnale di fine della partita.

Alla luce degli sviluppi precedenti, si può infine cogliere il senso complessivo dell'approccio fattuale. Possiamo offrire questa formulazione del nostro progetto: intendiamo sostituire alla dissoluzione contemporanea dei problemi metafisici una precipitazione non metafisica di questi stessi problemi. Spieghiamo succintamente il senso di questa sostituzione.

Cosa faranno molti filosofi contemporanei (sebbene sempre meno) posti di fronte al problema di Hume, o alla domanda "perché vi è qualcosa e non il nulla"? In generale, cercheranno il modo più efficace per fare un'alzata di spalle. Vi dimostreranno che la vostra domanda non ha nulla di enigmatico, perché essa non si pone nemmeno più. Caritatevolmente, ripetendo instancabilmente il gesto duchampiano-wittgensteiniano, tenteranno di farvi comprendere che non vi sono enigmi, poiché non c'è nessun problema. Questi filosofi avranno la pretesa di dissolvere il vostro problema "ingenuo" – metafisico, dogmatico, eccetera – svelando l'origine (linguistica, storica e così via) della vostra vana problematica. A rigore, ciò che davvero li interessa è di sapere com'è stato possibile (e lo è ancora: voi ne siete la prova) arrivare a porsi dei "falsi problemi" di questo genere.

La fine della metafisica si identifica ancora ampiamente con questo tipo di approccio dissolutorio: non si tratta più di porre delle domande metafisiche, perché queste hanno solo l'apparenza delle

domande, o delle domande irrimediabilmente sorpassate, ma piuttosto delle domande sulla metafisica o riguardo la metafisica. Ormai è comprensibile che la credenza contemporanea nella irresolubilità delle questioni metafisiche è solo *l'effetto del perpetuarsi di una credenza nel principio di ragion sufficiente*: perché solo colui che continua a credere che pensare speculativamente equivalga a scoprire la ragione ultima dell'esser-così crede anche che le domande metafisiche non abbiano alcuna speranza di venir risolte. Solo chi crede che l'essenza della risposta ad un problema metafisico consista nello scoprire una causa, una ragione necessaria, può ritenere – e ciò a buon diritto – che questi problemi non verranno mai risolti. È il discorso dei limiti del pensiero, che ormai sappiamo dipendere dal *negato mantenimento* della metafisica. La vera fine della metafisica ci si rivela come un'impresa volta a liberare dalla dissoluzione il *precipitato* delle antiche domande, riconsegnate infine alla loro sovrana legittimità. Via via che risolveremo le domande della metafisica, potremo comprendere la sua stessa essenza come produzione di problemi che essa non poteva risolvere senza abbandonare il suo postulato fondamentale: solo la rinuncia al principio di ragion sufficiente permette di dare senso ai suoi problemi.

Il fattuale consiste quindi nell'abbandonare l'approccio dissolutorio in quanto è anch'esso divenuto superato. Perché il postulato della dissoluzione, secondo cui i problemi *metafisici* non sono dei *problemi* ma dei falsi problemi, delle pseudo-domande costituite in modo tale che non ha alcun senso supporre che esse possano ammettere una soluzione, questo postulato cede via via che riusciamo a rinunciare al principio di ragion sufficiente. Al contrario, i problemi metafisici si rivelano come autentici problemi, e lo sono da sempre, poiché essi ammettono una soluzione. Ma solo ad una condizione precisa e strettamente vincolante: occorre comprendere che rispetto alle domande metafisiche che ci chiedono perché le cose sono come sono e non altrimenti, la risposta "*per nessun motivo*" è una risposta autentica. Non si deve ridere o sorridere delle domande: "Da dove veniamo? Perché esistiamo?", ma occorre invece assimilare il fatto straordinario che

le risposte “Da nulla. Per nulla.” sono realmente delle risposte. E occorre scoprire – a partire da questo fatto – che quelle domande erano davvero delle domande. Delle ottime domande, per giunta.

Non c'è più un mistero, non perché non ci sia più un problema, ma perché non c'è più una ragione.

Dobbiamo tuttavia tornare alla soluzione proposta per il problema di Hume, poiché essa, in verità, non può veramente soddisfarci. Questa soluzione, come abbiamo visto, è non-kantiana nel suo principio, poiché il suo progetto è quello di stabilire la pensabilità di una contingenza effettiva delle leggi di natura. Eppure non si può dire che questa soluzione, per quanto antitrascendentale nel suo intento, sia di per sé pienamente speculativa. Perché anche se la tesi che si avanza fosse ontologica, se pretendesse di deliberare sull'in sé e non solo sul fenomeno attraverso la detotalizzazione del possibile, essa è stata avanzata solo a titolo di *ipotesi* ontologica. Infatti noi non abbiamo stabilito l'effettività di questa intotalizzazione: l'abbiamo solo supposta, ed abbiamo tratto le conseguenze dal fatto che questa supposizione era possibile. In altre parole, la risoluzione che abbiamo proposto al problema di Hume, anche se permette di non rinunciare immediatamente all'idea della speculazione fattuale, non è essa stessa generata da un ragionamento speculativo. Perché una soluzione concretamente fattuale del problema di Hume dovrebbe necessariamente derivare l'intotalizzazione del possibile *dallo stesso principio di fattualità*. Per elaborare una soluzione di questo genere, avremmo bisogno infatti di *derivare il non-Tutto a titolo di figura*, nello stesso modo in cui si è abbozzata la derivazione della consistenza, o del “c'è”. Ciò equivarrebbe ad assolutizzare il transfinito come si è assolutizzata la consistenza: a pensarlo come una condizione esplicita dell'essere-contingente, al posto di farne solo un'ipotesi formulata matematicamente, e vantaggiosamente sostenuta dal pensatore speculativo. Ma questa soluzione dovrebbe essere in grado di ripetere per la necessità matematica quel che si è tentato di fare per la necessità logica. Occorrerebbe essere in grado di ritrovare un in sé di tipo “cartesiano”, e non più solo di tipo kantiano: il che significherebbe essere in grado di legittimare la

portata assoluta della restituzione matematica (e non più solo logica) di una realtà che si suppone indipendente dall'esistenza del pensiero. Si tratterebbe di stabilire che i possibili di cui il Caos – che è il solo in sé – è effettivamente capace non sono misurabili da alcun numero, finito o infinito, e che questa sovra-immensità del virtuale caotico è ciò che consente l'impeccabile stabilità del mondo visibile.

Ma questa derivazione, sospettiamo, non potrà che essere molto più complessa di quella della consistenza, più avventurosa, dato che stavolta si tratterebbe di fissare come condizione assoluta della contingenza un teorema matematico specifico, e non una regola generale del *logos*. Di conseguenza, potrebbe sembrare più saggio limitarsi alla sola soluzione ipotetica del problema di Hume, poiché essa sembra sufficiente a far accantonare l'obiezione della stabilità fisica, unico motivo "razionale" per non abbandonare decisamente ogni modalità del principio di ragion sufficiente. Ma un *altro* problema ci vieta questa prudenza: ed è precisamente il problema dell'ancestralità. Perché questo problema, lo abbiamo visto, per esser risolto imponeva di stabilire in maniera categorica *l'assolutezza* del discorso matematico. Anche se in modo ancora confuso, ormai possiamo vedere che due problemi sembrano legati alla portata assoluta dell'ambito matematico: il problema dell'arcifossile ed il problema di Hume. Resta da articolarli chiaramente nella loro connessione reciproca, per formulare con precisione il compito che spetta ad una speculazione non-metafisica.

[1]. Sulla formulazione humana del problema: *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Bari 20088, libro I, terza parte. Cfr. anche: *Ricerca sull'intelletto umano*, trad. di M. Dal Prà, Laterza, Bari 2009, sezioni da IV a VII.

[2]. Popper formula chiaramente la sua credenza in questo “principio dell’uniformità della natura”: «Non accade mai che un bel giorno vecchi esperimenti diano risultati nuovi. Ciò che accade è soltanto che nuovi esperimenti fanno cadere una teoria vecchia». Cfr. K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 276-277.

Se insistiamo a lungo sulla differenza tra il «problema di Hume» ed il «problema di Popper», è perché Popper stesso ha confuso le acque, chiamando «problema di Hume» il problema della validità futura delle teorie scientifiche. Popper credeva quindi di trattare del nodo problematico humiano, mentre si stava in realtà occupando di un problema che supponeva *già risolta* quella difficoltà. Infatti, la questione di Popper, ovvero quella della validità futura delle nostre teorie fisiche, suppone che in futuro, anche se queste teorie saranno confutate da nuovi esperimenti, la fisica avrà ancora corso, poiché questa confutazione avverrà a vantaggio delle *nuove* teorie fisiche. Popper suppone quindi che il principio di uniformità – condizione stessa della sperimentazione fisica – sarà ancora valido in futuro, ed è appoggiandosi *a priori* su questa validità (presupposta come necessaria) che egli può elaborare i principi della sua epistemologia.

[3]. *Op. cit.*, p. 170.

[4]. Si veda a p. 115.

[5]. *Op cit.*, p. 171.

[6]. Nella prima edizione della *Critica*, la deduzione oggettiva delle categorie costituisce la terza sezione del capitolo II dell’Analitica dei concetti (AK, pp. 86-95) e, nell’edizione del 1787, occupa, nella II sezione dello stesso capitolo, i §§ 15-24 – in particolare i §§ 20-21, (AK, III, pp. 107-122).

[7]. J.-R. Vernes, *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, prefazione di Paul Ricoeur, Aubier, Parigi 1982.

[8]. *Ivi*, p. 45.

[9]. Per un’introduzione alle probabilità discrete e continue (applicate ad un numero finito o infinito di casi possibili), cfr. J.-L-Boursin, *Comprendre les probabilités*, A. Colin, Parigi 1989.

[10]. A. Badiou, *L’Être et l’Événement*, Éd. du Seuil, Parigi 1988

(traduzione italiana: *L'essere e l'evento*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1995).

[11]. Possiamo qui riferirci alle meditazioni dalla 1 alla 5, alla 7, dalla 12 alla 14 e soprattutto alla meditazione 26 (che riguarda la pluralizzazione delle molteplicità infinite) di *L'Être et l'Événement*.

[12]. Consideriamo un esempio semplice, in grado di offrire un'idea più precisa del teorema di Cantor al lettore non matematico. Nell'assiomatica insiemistica, un insieme B è considerato come una parte di un insieme A se tutti gli elementi di B appartengono anche ad A . Consideriamo un insieme $A = (1, 2, 3)$, ovvero un insieme che comprenda tre elementi. Consideriamo ora l'insieme B , che comprende *tutte* le parti di A e che possiamo anche indicare come $p(A)$: quali sono gli elementi di B ? L'insieme B contiene innanzitutto i tre insiemi-singletons (1) , (2) , (3) [un *singleton* è un insieme contenente un unico elemento. Il corrispondente termine italiano è *singoletto* – NdT]. Queste parti di A non sono identiche agli elementi di A (ossia: 1, 2 e 3) ma ai raggruppamenti di questi elementi entro insiemi che comprendono essi e solo essi. Sono le parti minime di A – che comprendono uno solo degli elementi di A . Poi abbiamo le parti nel senso più consueto del termine, quelle che comprendono due dei tre elementi di A : $(1, 2)$, $(1, 3)$, $(2, 3)$. Ed infine la parte massimale di A , che è identica allo stesso A : $(1, 2, 3)$. Secondo la definizione insiemistica della parte, A è infatti sempre parte di se stesso, poiché tutti gli elementi di A appartengono anche ad A . Infine, bisognerebbe aggiungere a questa lista delle parti di A l'insieme vuoto (del quale la teoria standard pone l'esistenza e dimostra l'unicità), che è una parte di ogni insieme dato che il vuoto, non contenendo alcun elemento, non contiene alcun elemento che non appartenga anche ad un insieme qualunque (su questo punto, cfr. *L'essere e l'evento*, meditazione settima, p. 100 e seg.). Un calcolo elementare mostra quindi che, in questo caso, $p(A)$ contiene più elementi di A stesso (otto elementi e non più tre). Il teorema di Cantor trae la sua forza dall'aver generalizzato questo "straripamento" da un numero di elementi di un insieme a quello dei raggruppamenti, accertandone la validità per qualunque

insieme, anche infinito. Da qui deriva l'impossibilità di arrestare la proliferazione delle quantità, dato che per ogni insieme che si suppone esistente, si deve presupporre anche l'esistenza del suo oltrepassamento quantitativo attraverso l'insieme delle sue parti.

[13]. *I. Kant, op. cit.*, p. 659. AK, IV, pp. 83-84. Corsivo dell'Autore.

[14]. Questo superamento dei limiti legittimi della ragione aleatoria è altrettanto palese nel famoso passaggio sul cinabro nel quale Kant, dopo aver ipotizzato l'assenza di necessità delle leggi della natura, ne inferisce ciò che ne deriverebbe per questa natura: "Se il cinabro fosse ora rosso e ora nero, ora leggero e ora pesante, se un uomo si trasformasse ora in questa, ora in quella forma animale, se, nello stesso giorno, la terra fosse coperta ora dai prati, ora di ghiaccio e di nebbia, la mia immaginazione empirica non potrebbe mai avere l'occasione di ricevere nel pensiero, con la rappresentazione del color rosso, il pesante cinabro (...)." *Critica della ragion pura*, p. 653 (AK, IV, p. 78). È appunto una modificazione *frequente* ("nello stesso giorno": un giorno sufficiente alla produzione di numerosi avvenimenti caotici) che qui viene indicata come *risultante* della contingenza delle leggi, svelando la finalità stessa dell'argomento del cinabro. Per Kant qui si tratta di dimostrare che è assurdo spiegare (come fa Hume) la necessità oggettiva delle leggi naturali solo con la nostra abitudine soggettiva ad esse: perché se una necessità oggettiva non fosse preesistente all'abitudine che possiamo averne, noi non avremmo mai l'occasione, secondo Kant, di abituarci a qualsiasi avvenimento, in mancanza di una regolarità *sufficientemente durevole* del dato empirico.

[15]. Un collegamento etimologico con il termine italiano corrispondente, "caso" è senz'altro possibile: l'essenziale nel gioco dei dadi è proprio la caduta (*casus*) di questi ultimi, che si suppone regolata da vincoli causali operanti al di fuori della nostra conoscenza e portata. Di fatto: il *casus* dei dadi è sinonimo di aleatorietà. [NdT]

V. LA RIVINCITA DI TOLOMEO

Il problema dell'ancestralità o dell'arcifossile, come è emerso nella prima sezione, dipende da questo problema generale: come possiamo intendere il senso di un enunciato scientifico riguardante il mondo in una data manifestazione che si pone come anteriore ad ogni forma umana di rapporto col mondo? O ancora: come pensare il senso di un discorso che fa del rapporto al mondo – vivente e/o pensante – un fatto inscritto entro una temporalità in seno alla quale questo rapporto non è che un avvenimento tra gli altri, situato in una successione di cui è solo un punto intermedio e non un'origine? Come può la scienza, semplicemente, pensare degli enunciati del genere, ed in che senso bisogna attribuir loro un'eventuale verità?

Occorre precisare ulteriormente la formulazione di questo problema. A guardarlo più da vicino, difatti, il problema dell'arcifossile non si limita solo agli enunciati ancestrali. Esso riguarda in verità ogni discorso il cui senso includa uno *sfasamento temporale* del pensiero e dell'essere: quindi, non solo gli enunciati che riguardano gli avvenimenti precedenti alla comparsa dell'uomo, ma anche quelli che vertono su possibili avvenimenti *successivi* alla sparizione della specie umana. Perché il nostro problema si porrà anche quando dovremo determinare, ad esempio, le condizioni di senso di una ipotesi riguardante le conseguenze climatologiche e geologiche della caduta di un meteorite che annientasse ogni forma di vita sulla Terra. Per caratterizzare in modo generale gli enunciati che riguardano gli avvenimenti anteriori o successivi ad ogni rapporto-terrestre-al-mondo, impiegheremo allora il termine *dia-*

cronicità, per indicare lo scarto temporale tra il mondo ed il rapporto-al-mondo intrinseco allo stesso significato di questo genere di discorso. Quel che ci interessa, quindi, sono le condizioni di senso degli enunciati dia-cronici in generale.

A dire il vero, qui non si tratta solo di *alcuni* enunciati della scienza, o solo di un certo tipo di indagini, ad esempio quelle limitate all'ambito della scienza della datazione. Perché attraverso la dia-cronicità, è in gioco la natura della scienza sperimentale *in generale*. Il problema della dia-cronicità non è legato allo scarto temporale tra l'essere ed il pensiero terrestre riscontrato dalla scienza, ma piuttosto al fatto che *fin dalla sua origine la scienza moderna ha conferito senso ad una tale possibilità*. Non è la questione di fatto che ci tocca (il fatto che gli enunciati dia-cronici vengano verificati o confutati), ma quella di diritto: ci interessa lo statuto di un discorso che conferisce senso alla verifica *oppure* alla confutazione di questi enunciati. La scienza avrebbe potuto a buon diritto scoprire la sincronicità dell'uomo e del mondo, dato che nulla vieta *a priori* la compatibilità di una fisica matematizzata con questa ipotesi (una specie umana vecchia quanto il cosmo), ma ciò non avrebbe impedito che noi ci ponessimo *comunque* il problema della dia-cronicità. Il punto essenziale è proprio questo: anche se la scienza avesse scoperto tale sincronicità, essa l'avrebbe – appunto – scoperta. Ciò significa che la scienza moderna, proprio *in quanto* scienza matematizzata, ha permesso *di porre* il problema di un possibile scarto temporale tra il pensiero e l'essere: ha consentito di farne un'ipotesi dotata di senso, di consentirne la trattazione, lasciando aperta la possibilità di una confutazione o di una conferma. È proprio tale capacità del discorso scientifico che si trova al centro del nostro interesse – conferire senso alla *possibilità* del dia-cronico – e non l'affermazione o la negazione di questa possibilità. L'ancestralità ci ha consentito di porre in risalto una difficoltà della filosofia moderna quando essa cerca di pensare un certo tipo di discorso della scienza contemporanea: ma l'oggetto della nostra attenzione è quello che ci sembra essere una proprietà o tratto essenziale del *galileismo*, vale a dire la matematizzazione della natura.

Per cogliere adeguatamente la natura di questa proprietà, bisogna comprendere come il galileismo abbia investito il discorso dia-cronico di una portata fino ad allora sconosciuta. Di sicuro non si è dovuta attendere la scienza sperimentale per discutere di ciò che poteva esistere prima della comparsa dell'uomo – ciclopi, titani o dei. Ma l'elemento fondamentale che la scienza moderna ha apportato fin dall'origine consta nell'incorporazione di questi enunciati in un *processo conoscitivo*. Essi hanno cessato di rientrare nell'ambito del mito, della teogonia o delle fantasie di un autore, divenendo *ipotesi* suscettibili di venir rafforzate o confutate da esperimenti. Con il termine "ipotesi" non vogliamo riferirci ad un tipo di inverificabilità specifico di questi enunciati. Non intendiamo suggerire l'idea che non sia possibile – per definizione – una verifica "diretta" degli enunciati dia-cronici, in ragione del fatto che gli eventi ai quali essi fanno riferimento sarebbero posti, per l'appunto, come anteriori o successivi all'esistenza dell'esperienza umana. Questa assenza di "verifica diretta", in realtà, vale per molti altri enunciati scientifici (se non per tutti), visto che pochissime verità ci sono accessibili attraverso un'esperienza immediata, e che la scienza in genere non si fonda su osservazioni semplici, ma su dati già trattati e quantificati attraverso strumenti di misura sempre più complessi. Qualificando questi specifici enunciati come ipotesi non stiamo affatto cercando di indebolirne la portata conoscitiva: anzi, intendiamo conferir loro un pieno valore di conoscenza. Il discorso delle scienze sperimentali, per la prima volta, dà senso all'idea di una *discussione razionale* a proposito di ciò che è potuto esistere o meno prima della nostra comparsa, come pure su ciò che potrà eventualmente seguire alla nostra sparizione. Le teorie sono sempre perfettibili ed emendabili: ma che *possano esservi* delle teorie dia-croniche di questo tipo è la caratteristica resa possibile dal sapere moderno. Grazie a questo sapere, il sapere della scienza, ha senso che vi siano posizioni diverse riguardo a ciò che poteva esserci prima noi esistessimo, e a ciò che potrà esserci quando noi non ci saremo più; e sempre grazie a questo sapere vi sono i mezzi per preferire razionalmente una o l'altra delle ipotesi che riguardano la natura di un mondo senza di noi.

Ma se la scienza rende possibile una conoscenza dia-cronica, è proprio perché essa permette di prendere in considerazione *l'insieme* dei suoi enunciati – o perlomeno, tutti quelli che riguardano l'inorganico – da un punto di vista dia-cronico. La verità o falsità di una legge fisica, infatti, non viene stabilita rispetto alla nostra esistenza: che noi esistiamo o no, ciò non influisce sulla verità della legge. Certo, come avviene con certe leggi della fisica quantistica, la presenza di un osservatore può influire sulla sua attuazione: ma anche questo stesso aspetto, ovvero l'influenza dell'osservatore sulla legge, è una proprietà di quest'ultima che si suppone indipendente dall'esistenza di un osservatore. Ancora una volta, l'aspetto essenziale non è che la scienza sia spontaneamente realista – poiché ogni discorso lo è altrettanto – ma che la scienza dispieghi una procedura *di conoscenza* relativa a ciò che può essere mentre noi non ci siamo, e che questa procedura sia connessa a ciò che ne costituisce l'originalità: la matematizzazione della natura.

Cerchiamo di essere più precisi su questo punto. Qual è stata l'innovazione essenziale apportata da Galileo per la comprensione del legame che unisce la matematica al mondo? La descrizione geometrica dei fenomeni, evidentemente, non era affatto una novità: l'astronomia greca descriveva già le traiettorie degli astri in termini geometrici. Ma questa descrizione riguardava la parte “immediatamente geometrica” del fenomeno: si sottometteva alla matematica la forma inalterabile di una traiettoria, o la superficie determinata di un'area, in altri termini, delle estensioni immobili. Galileo arriva a pensare il movimento in termini matematici, con particolare riguardo ad un movimento che apparentemente è tra i più mutevoli: la caduta dei corpi terrestri. Egli fa emergere, al di là delle variazioni di posizione e di velocità, l'invariante matematica del movimento, ossia l'accelerazione. Da questo momento il mondo diviene matematizzabile *in tutte le sue parti*: il matematizzabile cessa di qualificare una parte del mondo, radicalmente avviluppata in aspetti non matematizzabili (la superficie, la traiettoria, sono solo superficie e traiettoria dei corpi mobili), e designa un mondo ormai capace di autonomia. Un mondo in cui tanto i corpi quanto i loro movimenti sono descrivibili indipendentemente dalle loro

qualità sensibili – sapore, odore, calore e così via. Il mondo dell'estensione cartesiana – questo mondo che acquista l'indipendenza di una sostanza, questo mondo che ormai è pensabile come indifferente a tutto ciò che in esso corrisponde al legame concreto, vitale, che noi stringiamo con esso – è un mondo *glaciale* che si svela in quel momento ai moderni, nel quale non vi sono più alto e basso, centro e periferia, niente che ne faccia un mondo destinato agli essere umani. Per la prima volta, il mondo si presenta come in grado di sussistere prescindendo da tutti quegli aspetti che costituiscono la sua concretezza rispetto a noi.

Questa capacità della scienza matematizzata di dispiegare un mondo *separabile* dall'uomo, teorizzata in tutta la sua potenza da Descartes, è proprio ciò che ha consentito l'apparentamento essenziale della rivoluzione galileiana con la rivoluzione *copernicana*. Per rivoluzione copernicana non intendiamo tanto la scoperta astronomica del decentramento dell'osservatore terrestre in seno al sistema solare, quanto piuttosto il decentramento ancor più fondamentale che ha presieduto alla matematizzazione della natura: *vale a dire il decentramento del pensiero rispetto al mondo entro il processo della conoscenza*. La rivoluzione galileiana-copernicana è consistita nel fatto che *entrambi* gli avvenimenti (decentramento astronomico e matematizzazione della natura) sono stati recepiti dai contemporanei come profondamente unificati. Questa unità, a sua volta, consisteva in un mondo matematizzato che contiene in sé ciò che Pascal, in nome e per conto dei libertini, individuava come l'eterno e spaventoso silenzio degli spazi infiniti: è la scoperta di una potenza di persistenza e perennità del mondo che non è affatto influenzata dalla nostra esistenza o inesistenza. La matematizzazione del mondo conteneva in sé fin dall'origine la possibilità di far emergere la conoscenza di un mondo divenuto più indifferente che mai all'esistenza umana, e dunque anche alla conoscenza che l'uomo poteva averne. In tal modo, la scienza includeva in sé la possibile trasmutazione di ogni dato della nostra esperienza in oggetto dia-cronico: in elemento del mondo che ci si palesa come indifferente, per essere qual è, al fatto di esser dato o meno. La rivoluzione galileiano-copernicana non ha

così un senso diverso dallo svelamento paradossale della capacità del pensiero di concepire ciò che può esserci, che vi sia o no un pensiero. La desolazione, l'abbandono instillate dalla scienza moderna nelle rappresentazioni che l'uomo poteva avere di sé stesso e del cosmo non hanno una causa più fondamentale di questa: il pensiero della contingenza del pensiero rispetto al mondo, il divenire possibile del pensiero di un mondo che può fare a meno del pensiero, essenzialmente non influenzato dal fatto di venire pensato o no^[1].

Chiariamo meglio il senso di quest'ultima frase. Abbiamo detto che l'enunciato dia-cronico rinvia all'essenza stessa della scienza moderna, in quanto essa permette di introdurre quel genere di enunciati nel campo della conoscenza, anziché nel mito o nell'ambito delle affermazioni gratuite. Questi enunciati non affermano certo che non possa esistere alcun altro rapporto al mondo al di fuori di quello umano: non è possibile dimostrare che gli avvenimenti dia-cronici non sono stati i correlati di un rapporto non umano alla loro esistenza (che un dio o un vivente non ne siano stati i testimoni ancestrali). Ma tali enunciati presuppongono che questa "questione del testimone" sia divenuta indifferente per la conoscenza dell'evento. In altri termini: il decadimento del materiale radioattivo o la natura dell'emissione stellare vengono descritti in modo tale che si deve presupporre che essi siano adeguati a ciò che possiamo pensarne, senza che il problema di sapere se vi sia stato o no qualche testimone dell'evento possa ripercuotersi sulla pertinenza della descrizione. Per dir meglio: il decadimento e l'emissione sono pensati in modo tale che essi sarebbero stati identici a ciò che attualmente ne pensiamo, anche se il pensiero umano non fosse mai esistito per pensarli. In ogni caso è un'ipotesi possibile, alla quale la scienza può attribuire un senso, e che rimanda alla sua capacità generale di enunciare delle leggi indipendentemente dalla questione dell'*esistenza* di un soggetto conoscente.

Il decentramento inerente alla rivoluzione copernicano-galileiana passa quindi attraverso una tesi cartesiana: *ciò che è matematicamente pensabile è assolutamente possibile*. Va notato

che l'assoluto, qui, non rimanda alla proprietà della matematica di indicare un referente che si suppone necessario, o intrinsecamente ideale. Rimanda invece a queste osservazioni: è sensato pensare (anche solo ipoteticamente) che tutto ciò che nel *dato* è matematicamente descrivibile possa persistere indipendentemente dal fatto che noi esistiamo o no, per farne poi un dato-a, un manifesto-a. Questo referente dia-cronico può così essere considerato *come contingente senza cessare di venir posto come assoluto*: può costituire un evento, un oggetto, una stabilità processuale, di cui non si tratta di dimostrare la necessità incondizionale – ciò che sarebbe contrario alla nostra ontologia. Al contrario, l'enunciato dia-cronico che ha per oggetto un decadimento radioattivo più antico di tutta la vita sulla Terra è concepibile solo a condizione che lo consideriamo nella sua assoluta indifferenza rispetto al pensiero che lo enuncia. L'assolutezza del matematizzabile significa quindi “possibile esistenza fattuale al di fuori del pensiero” e non “esistenza necessaria al di fuori del pensiero”. Ciò che è matematizzabile può venir posto, a titolo di ipotesi, come un fatto ontologicamente distruttibile che esiste indipendentemente da noi. In altri termini, la scienza moderna ci svela *la portata speculativa, sebbene ipotetica*, di ogni riformulazione matematica del nostro mondo. Il decentramento galileiano-copernicano della scienza si può esprimere così: ciò che è matematizzabile non può venir ridotto ad un correlato del pensiero.

Ed ecco che ci imbattiamo in un paradosso davvero sorprendente: i filosofi chiamano “rivoluzione copernicana” quella operata da Kant nell'ambito del pensiero, *che ha un senso esattamente contrario rispetto a quello che abbiamo definito*. È universalmente noto che Kant, nella seconda prefazione della *Critica della ragion pura*, si ricollega alla rivoluzione di Copernico per definire la sua rivoluzione nel pensiero[2]: la rivoluzione critica, la quale prevede un oggetto che si uniforma alla conoscenza e non più una conoscenza che si adatta ad un oggetto. Ma ormai è abbastanza chiaro che la rivoluzione nel pensiero operata da Kant è più che altro una “controrivoluzione tolemaica”, perché egli non

sostiene che l'osservatore, prima creduto immobile, sta in verità girando attorno al Sole: al contrario, il soggetto è centrale nel processo conoscitivo[3].

Ma quali erano l'essenza e lo scopo di questa rivoluzione tolemaica in filosofia? A quale domanda fondamentale cercava di rispondere la *Critica*, ripensando tutta la filosofia? La risposta è che Kant cercava di scoprire le condizioni di pensabilità della scienza moderna, *ovvero della rivoluzione copernicana nel senso letterale ed autentico del termine*. In altri termini, il pensatore che ha posto al cuore della sua filosofia la comprensione delle condizioni di possibilità della scienza moderna è anche colui che ha risposto a questa esigenza con l'abolizione della sua condizione iniziale: *il decentramento copernicano-galileiano inerente alla scienza moderna ha dato luogo ad una controrivoluzione tolemaica in filosofia*. Nel momento in cui, con la scienza moderna, il pensiero scopriva per la prima volta la capacità di accedere ad un mondo indifferente ad ogni rapporto col mondo, la filosofia trascendentale poneva come condizione per la pensabilità della scienza fisica la destituzione di ogni conoscenza non-correlazionale di questo stesso mondo.

Occorre sottolineare la “violenza” di questa contraddizione, il nodo straordinario che essa sembra costituire: dopo la rivoluzione kantiana, un filosofo “serio” ha il dovere di pensare che *la condizione di pensabilità del decentramento copernicano della scienza moderna è in verità il ricentramento[4] tolemaico del pensiero*. Mentre la scienza svelava per la prima volta al pensiero la sua capacità di accedere alla conoscenza di un mondo indifferente al suo rapporto col mondo, la filosofia rispondeva a questa scoperta con un'altra scoperta, quella dell'ingenuità del suo vecchio “dogmatismo”, facendo così del “realismo” della metafisica precritica il paradigma di un'ingenuità concettuale del tutto sorpassata. L'era filosofica della correlazione corrisponde all'era scientifica del decentramento, e le corrisponde *come sua propria soluzione*. Perché è proprio come risposta al fatto stesso della scienza che la filosofia si è impegnata nelle diverse modalità della correlazione: il decentramento scientifico del pensiero rispetto al mondo ha determinato la filosofia a pensare tale decentramento nei

termini di un ricentramento senza precedenti del pensiero di fronte a questo stesso mondo. Dal 1781, anno della prima edizione della *Critica della ragion pura*, pensare filosoficamente la scienza significa sostenere che *il tolemaismo filosofico è il senso profondo del copernicanesimo scientifico*. Significa, in ultima analisi, sostenere che il senso apertamente realista della scienza è solo un senso apparente, secondario, derivato: un atteggiamento “ingenuo”, “naturale” – di certo non il risultato di un semplice “errore”, poiché l’adozione di tale atteggiamento fa parte dell’essenza stessa della scienza – ma, ancora una volta, un atteggiamento derivato, risultato di un rapporto al mondo di tipo primordiale, che la filosofia ha il compito di rivelare.

Dopo Kant, per pensare la scienza da filosofi occorre sostenere che esiste un altro senso della scienza, diverso da quello che essa esibisce – un senso più profondo ed originario – e che ce ne consegna la verità. E questo senso più originario è correlazionale: mette in relazione gli elementi apparentemente indifferenti al nostro rapporto al mondo con questo stesso rapporto. Esso schiaccia il decentramento della scienza su un ricentramento in grado di offrirne il senso autentico. E, in tal modo, il filosofo afferma di aver a sua volta effettuato ciò che denomina kantianamente la sua “rivoluzione copernicana” – in realtà, negandola clamorosamente. In gergo filosofico, la rivoluzione copernicana ha questo significato: il senso profondo della rivoluzione copernicana della scienza è la controrivoluzione tolemaica della filosofia. Questo “ribaltamento del ribaltamento” si può ormai indicare come “scissione” della filosofia moderna: dopo aver tentato di pensare nel modo più rigoroso quella rivoluzione nell’ordine del sapere che è stato l’avvento della scienza moderna, la filosofia ha rinunciato proprio a ciò che costituiva l’essenza di questa rivoluzione: il modo non-correlazionale del sapere della scienza – *il suo carattere eminentemente speculativo*.

È necessario soffermarsi ancora su questa sorprendente particolarità della rivoluzione kantiana, che continua anche oggi a produrre parecchi effetti sulla “tribù” dei filosofi. Questa rivoluzione consiste, dapprima, nel ratificare in modo decisivo il

primato della scienza sulla metafisica nell'ordine della conoscenza. In modo più radicale di tutti i suoi predecessori, Kant può pensare il passaggio del testimone dalla metafisica alla scienza nell'ambito del sapere. In base a quanto dichiara la stessa filosofia, il “cocchiere della conoscenza” non è più il metafisico, ma lo scienziato. Perché, dopo Kant, la metafisica ha rivisto le sue pretese riguardo al possesso di un sapere teorico intorno a realtà comparabili e persino superiori a quelle della scienza. Dopo Kant, in generale i filosofi ammettono che la scienza (e solo la scienza) valga come conoscenza teorica della natura, non essendovi più nessuna metafisica speculativa che possa proporsi come sapere relativo ad una realtà che si suppone più elevata (il cosmo, l'anima o Dio) rispetto a quella resa accessibile dalla scienza sperimentale.

Ma questo passaggio di testimone dalla filosofia alla scienza nell'ambito del sapere ha assunto le sembianze di un controsenso (o di un'antitesi) senza precedenti nella storia del pensiero: proprio nel momento in cui la filosofia pensa per la prima volta in tutto il suo rigore il primato del sapere della scienza, essa rinuncia ad attingere per sé all'elemento che costituiva il carattere rivoluzionario di questo sapere: la sua portata speculativa. Nello stesso momento in cui la filosofia ha pensato il passaggio di consegne con la scienza, essa ha rinunciato alla sua capacità di pensare l'oggetto “in sé”, come se questa fosse stata solo la pretesa di un “dogmatismo parlato”; e tuttavia, proprio questo pensiero dell'in sé accedeva in quel tempo per la prima volta allo statuto possibile di conoscenza, nell'ambito della scienza moderna. La scienza, attraverso la sua potenza di decentramento, ha dimostrato al pensiero la sua potenza speculativa, e la filosofia, nel momento in cui approva questa presa di potere, lo fa attraverso la rinuncia ad ogni speculatività, ovvero attraverso la sua rinuncia ad ogni possibilità di pensare la natura di quella rivoluzione. Nel passaggio di testimone dalla metafisica alla scienza è avvenuta una sorta di “catastrofe”: la scienza copernicana fornisce il motivo per l'abbandono della metafisica speculativa da parte della filosofia, ma questo abbandono si converte in un'interpretazione tolemaica della scienza. La parola della filosofia suonava così: è la scienza (e non la

metafisica speculativa) a tenere le redini della conoscenza, ma la natura profonda di questa conoscenza è completamente all'opposto di quel che appare alla scienza. In altri termini: la scienza, motivando la distruzione filosofica della metafisica, ha distrutto ogni possibile comprensione filosofica della sua stessa essenza.

Bisogna aggiungere che questa "scissione", lungi dal riassorbirsi, dopo Kant non ha smesso di "peggiorare". Questo è accaduto perché, tanto più la scienza ci svelava il potere effettivo del pensiero di sondare sempre più in profondità un mondo anteriore al genere umano, la filosofia "seria", da parte sua, inaspriva il tolemaismo correlazionale inaugurato da Kant, restringendo continuamente l'orbita dei correlati, per fare di questo spazio sempre più ridotto il vero senso del campo sempre più ampio della conoscenza scientifica. Più l'uomo "della scienza" intensificava il decentramento del sapere scientifico, scoprendo avvenimenti dia-cronici sempre più antichi, e più l'uomo "della filosofia" andava a ridurre lo spazio del correlato verso un essere-al-mondo originariamente finito, una certa epoca dell'essere, una comunità linguistica, una "zona", un terreno, un habitat sempre più ristretti – ma di tutti questi spazi la filosofia restava signora e padrona, grazie alla supposta singolarità del suo sapere specifico. Mentre la rivoluzione copernicana della scienza si realizzava in misura sempre maggiore, i filosofi intensificavano la loro rivoluzione pseudo-copernicana, rivelando spietatamente le ingenuità metafisiche dei loro predecessori, grazie ad un appiattimento e restringimento sempre più rigoroso della conoscenza sulla situazione attuale dell'uomo. Oggi più che mai i filosofi rivaleggiano tra loro per ristrettezza tolemaica, cercando di ritrovare il senso autentico del decentramento copernicano: senso che, per conto suo, non è mai stato così ampio ed evidente.

Cos'è successo per farci arrivare fino a questo punto? Cos'è successo nella filosofia, dopo Kant, a far sì che i filosofi – e solo essi, a quanto pare – siano divenuti incapaci di comprendere la rivoluzione copernicana della scienza come un'autentica rivoluzione copernicana? Come mai la filosofia non ha imboccato il cammino esattamente opposto a quello dell'idealismo

trascendentale o fenomenologico, *ossia quello di un pensiero in grado di render conto della portata non-correlazionale della matematica*, vale a dire dello stesso fatto della scienza, compresa in modo autentico come potenza di decentramento del pensiero? Per quale motivo la filosofia, per pensare la scienza, è caduta nell'idealismo trascendentale invece di orientarsi con decisione – come serviva – verso un *materialismo speculativo*? Come può essere che la domanda più *impellente* posta dalla scienza alla filosofia sia diventata per quest'ultima la domanda *oziosa* per eccellenza: *come può il pensiero riuscire a pensare ciò che può esserci quando il pensiero non c'è?*

Non bisogna ingannarsi: nessun correlazionismo, per quanto insistente possa essere la sua retorica antisoggettivista, può pensare un enunciato dia-cronico senza *distruggerne* il senso autentico, e ciò nello stesso momento in cui pretende di farne emergere il presunto senso profondo. Come abbiamo visto, il senso autentico dell'enunciato dia-cronico è proprio il suo senso letterale, che deve anche venir pensato come il suo senso più profondo. Il senso dell'enunciato dia-cronico è: l'evento X si è verificato in un determinato momento *prima* della comparsa del pensiero – e non (si badi bene): l'evento X si è verificato in un determinato momento *prima* della comparsa del pensiero *per il pensiero*. Il primo enunciato non dice che l'evento X si è verificato prima del pensiero *secondo il pensiero*, ma dice precisamente che il pensiero *può pensare* che l'evento X si sia *effettivamente verificato* prima di ogni pensiero, ed indifferentemente rispetto ad esso. Nessun correlazionismo – anche se insistesse all'infinito per non farsi confondere con l'idealismo soggettivo di Berkeley – può concedere che il senso letterale di quell'enunciato è il suo senso più profondo. E, di fatto, una volta concesso che non ha alcun senso credere che tutto ciò che è può essere pensato indipendentemente dalle forme del suo darsi ad un essere pensante, non è più possibile accordare alla scienza che ciò che essa dice sia l'ultima parola riguardo a ciò che essa dice. Non è più possibile assegnare alla filosofia il compito di cogliere nell'enunciato dia-cronico della scienza il senso ultimo della scienza, e di comprendere in che modo questo enunciato

possa valere *come* suo senso ultimo.

Il correlazionismo verrà infatti costretto a riconsiderare la dia-cronicità del discorso scientifico secondo l'alternativa già presa in esame:

1. Questa anteriorità è effettivamente anteriore alla nostra umanità solo a titolo di correlato di un pensiero che non si identifica con la nostra esistenza empirica. Si procede allora ad una perennizzazione del correlato, comparabile alla perennizzazione husserliana dell'*ego* trascendentale, che si suppone sopravvivere alla stessa morte di tutti gli *ego* empirici[5].

2. Oppure, questa anteriorità ha come senso autentico l'essere solo una retroiezione – operata dal pensiero presente – di un passato che si dà al pensiero come anteriore al pensiero.

E poiché la prima opzione (la perennizzazione del correlato) equivarrebbe ad un ritorno alla metafisica (l'assolutizzazione di quelle determinazioni della soggettività che si suppongono primordiali), il correlazionismo in senso stretto deciderà sempre per la retroiezione del passato dia-cronico a partire dall'attualità vivente nel quale esso si dà. Il tal modo, la scissione della modernità – la quale pretende che il tolemaismo del pensiero sia il senso profondo del copernicanesimo della scienza – come sua forma suprema sfoggerà questo passato “sottosopra”, riservito e riutilizzato in una quantità di modi dal pensiero. La scissione si propone in questa forma ultima: il senso profondo del passato pre-umano è la sua retroiezione a partire da un presente umano a sua volta storicamente posizionato. Mentre la scienza, grazie alla matematizzazione rigorosa della natura, scopriva un tempo in grado di abolirci o di farci emergere senza venirci condizionato, il tempo filosofico ha ridotto questo tempo ad una forma “derivata”, “volgare”, “appiattita” di una temporalità originariamente correlazionale, di un essere-al-mondo, o di un rapporto con una storicità [historialité] presupposta come originaria[6]. E questa trasmutazione del passato dia-cronico in correlazione retroiettiva oggi domina così bene il pensiero che sembra costituire, a volte, l'aspetto essenziale del modesto sapere che rimane ancora ai filosofi. Credete che venga prima ciò che viene prima? Niente

affatto: perché esiste una temporalità più profonda, in seno alla quale ciò che è anteriore al rapporto-col-mondo deriva a sua volta da una modalità del rapporto-col-mondo. Una temporalità al contrario, che connota originariamente l'atteggiamento naturale ed ingenuo dei non filosofi, compresi i più sapienti tra questi. E l'aspetto più mirabile della cosa è che questo divenire – nel quale ciò che viene prima cessa di venire prima, e ciò che viene dopo cessa di venire dopo – consente a colui che ne coglie la verità di propagare il suo controsenso a qualsiasi altra idea. Pensavate forse che i precursori venissero prima di coloro che li seguono? Non è così: il precursore non è colui che viene prima, ma colui del quale i successori hanno affermato, dopo, che egli veniva prima. Quindi il predecessore in quanto tale viene dopo i successori... Strano sapere dei filosofi, che sembra talvolta ridursi a questo genere di capriole – a queste invenzioni di un tempo rovesciato, che riproduce all'inverso il tempo della scienza. Strano sapere, che ci rende incapaci di comprendere ciò che resta sorprendente nella temporalità della scienza: vale a dire, che la scienza pensa semplicemente che *ciò che viene prima viene prima – e che ciò che viene prima di noi viene prima di noi*. È proprio questa potenza del pensiero – e nessun'altra – che costituisce il formidabile *paradosso della manifestazione* svelato dalla scienza, e che la filosofia avrebbe dovuto sforzarsi di pensare da due secoli a questa parte: com'è possibile la conoscenza sperimentale di un mondo anteriore ad ogni tipo di sperimentazione[7]?

Torniamo alla nostra domanda: cosa ha fatto sì che dopo Kant questa via si ostruisse? Perché il rifiuto del pensiero speculativo da parte del trascendentalismo, da quel momento in poi dominante assoluto dell'ambito del pensiero filosofico, mentre la scienza esigeva (come mai prima d'allora) la costituzione di una speculazione capace di far emergere le sue proprie condizioni di possibilità? Qual è il senso di questa "catastrofe kantiana", della quale il correlazionismo attuale è solo la conseguenza esasperata[8]? Perché i filosofi si sono adattati da così tanto tempo ad una siffatta illusione correlazionale, la quale si supponeva in grado di offrire loro la chiave di una rivoluzione scientifica che non

smetteva di svelar loro proprio il contrario di quanto essi affermavano? Ci basta ascoltare Kant: per sua stessa ammissione, che cosa l'ha "svegliato" dal "sonno dogmatico"[9]? Chi lo ha indotto, insieme a tutti i correlazionisti successivi, ad abbandonare ogni forma di assolutezza nel pensiero? Kant lo dice chiaramente: *David Hume*. In altri termini: il problema della connessione causale posto da Hume, *ovvero, più generalmente, la distruzione di ogni validità assoluta del principio di ragion sufficiente*[10]. A questo punto possiamo cogliere i tre tempi fondamentali della "catastrofe" kantiana, e la natura dell'illusione che è alla sua origine:

1. L'evento copernico-galileiano istituisce l'idea di una conoscenza matematica della natura – una natura che d'ora in poi viene spogliata delle sue qualità sensibili. La prima ratificazione filosofica dell'avvenimento galileiano è cartesiana. Si costituisce un primo equilibrio tra fisica e metafisica, grazie alla rigorosa suddivisione operata da Descartes tra conoscenza matematica della natura e conoscenza dei *qualia* considerati come attributi del solo pensiero. Quindi, Descartes ratifica sia che la natura è senza pensiero (e quindi anche senza vita, dato che le due cose, per lui, si equivalgono) sia che il pensiero è in grado di pensare una tale natura desoggettivata. Ma questa portata assoluta delle matematiche è fondata sulla dimostrazione metafisica dell'esistenza di un Dio sovranamente perfetto, che si presuppone verace e che è in grado di garantire da solo la potenza di verità della nuova scienza.

2. Il perdurare dell'evento-Galileo, dimostrando che tutte le forme antiche di sapere metafisico erano fallaci, dimostra anche la vanità di ogni fondazione metafisica della fisica. L'evento galileiano non risiede solo, infatti, nella desoggettivazione matematica del mondo, ma anche nella distruzione di ogni sapere *a priori* dell'esser-così del mondo. L'idea che sia possibile acquisire un sapere definitivo e necessario intorno a ciò che esiste al mondo, e che non siamo limitati a renderlo come un fatto, si erode nella misura in cui la scienza dimostra la sua capacità di distruggere i vecchi saperi – anche se essi fossero stati proposti, come i vortici cartesiani, nel nome stesso della nuova scienza. L'evento-Hume è

così la seconda ratificazione filosofica dell'evento-Galileo, sotto forma di dimostrazione dell'invalidità di ogni forma metafisica di razionalità, ovvero dell'invalidità dell'assolutezza del principio di ragion sufficiente: il sapere deve rinunciare ad ogni forma di dimostrazione che abbia per scopo di stabilire *a priori* che ciò che viene dato in un certo modo deve essere incondizionalmente a quel modo. L'esser-così del mondo può essere scoperto solo attraverso l'esperienza, e non può essere dimostrato come assolutamente necessario.

3. L'evento-Kant espone nella sua forma finale e stabilizzata questo crollo della metafisica, facendo della conoscenza correlazionale la sola forma di conoscenza filosoficamente legittima. Il correlazionismo diviene la sola forma lecita della filosofia: un sapere del nostro rapporto-al-mondo divenuto *condizionale*, il solo pensiero in grado di pensare la scienza in quanto ha potuto eliminare la metafisica speculativa, senza tuttavia rinunciare ad ogni forma di universalità. Poiché non possiamo più, come pretendeva Leibniz, accedere ad una verità incondizionalmente necessaria (il Dio infinitamente perfetto, o il migliore dei mondi possibili), dobbiamo rinunciare ad ogni forma di assoluto teorico, ed accontentarci di far emergere le condizioni generali del darsi dei fenomeni. In altre parole, per salvare la possibilità degli enunciati *a priori*, è necessario cessare di associare l'*a priori* alle verità assolute, per farne la determinazione delle condizioni universali della rappresentazione.

E l'illusione che sovrintende a questa catastrofe si palesa essere quella che avevamo denominato "l'implicazione deassolutizzante": *concludere dalla fine della metafisica alla fine degli assoluti è sembrato inevitabile*. Dato che la scienza ci ha convinti che ogni metafisica era illusoria, e poiché ogni assoluto è di tipo metafisico, allora, per pensare la scienza, occorre rinunciare alla credenza nella portata assoluta delle matematiche – portata assoluta che in verità si rivelava come l'essenza stessa della rivoluzione apportata dalla scienza moderna nel pensiero. La catastrofe kantiana nella quale noi continuiamo a permanere consiste quindi proprio nella rinuncia ad ogni forma di assoluto,

insieme ad ogni forma di metafisica.

Ma non era questa l'esigenza autentica della scienza moderna: grazie alla sua capacità di demolire tutti i vecchi saperi, essa ci ha ingiunto di smettere di credere che un sapere abbia il potere di dimostrare che una realtà determinata debba, assolutamente e necessariamente, essere così piuttosto che altrimenti. Ma la scienza ci ha anche ingiunto di pensare quest'altra modalità dell'assolutezza che essa ha introdotto per la prima volta nel pensiero, sotto la forma del suo decentramento copernicano. Per pensare il fatto galileiano-copernicano della scienza senza più snaturarlo, abbiamo ormai bisogno di pensare – come fece Descartes – la portata speculativa delle matematiche, ma questa volta senza passare attraverso la pretesa metafisica di dimostrare l'esistenza di un Essere perfetto, supposto come il solo in grado di dimostrarne il modo originale di verità. Per la filosofia, l'incombenza è quella di riassolutizzare la portata delle matematiche – per restare fedele all'eccentricità copernicana, al contrario del correlazionismo – senza tornare ad una necessità di tipo metafisico, completamente obsoleta. Si tratta di mantenersi legati alla tesi cartesiana – ciò che è matematizzabile è assolutizzabile – senza però riattivare il principio di ragion sufficiente. E questo ci sembra il compito, non solo possibile ma anche urgente, del principio di fattualità: ricavare come sua figurazione la capacità di ogni enunciato matematico di formulare un possibile assolutizzabile, foss'anche a titolo ipotetico. Assolutizzare “il” matematico, come abbiamo tentato di assolutizzare “il” logico, *cogliendo dal criterio essenziale di ogni enunciato matematico una condizione necessaria della contingenza di ogni ente.*

È chiaro quindi in cosa debba consistere una riformulazione *speculativa* di ciò che denomineremo stavolta “il problema di Kant”, ovvero: com'è possibile una scienza matematizzata della natura? Questo problema, nella nostra lettura, si scompone in altri due, ognuno dei quali mette in gioco la portata speculativa delle matematiche, ma in modi differenti.

1. Innanzitutto, la soluzione speculativa del problema di Kant

presuppone la soluzione fattuale del problema dell'ancestrale (o della diacronicità), vale a dire: stabilire che ogni enunciato matematico – e per il solo fatto di essere matematico – non è necessariamente vero, ma assolutamente possibile. Stabilire, derivandola dal principio di fattualità, la tesi già enunciata: ciò che è matematicamente pensabile è assolutamente possibile.

2. Oltre a ciò – e qui torniamo alle nostre considerazioni sul problema della connessione causale – il problema di Kant presuppone una soluzione speculativa, *e non più solo ipotetica*, del problema di Hume. Questo perché occorre stabilire anche la legittimità della supposizione che la *stabilità* delle leggi naturali – condizione di ogni scienza della natura – *sia assolutizzabile*. Se le scienze sperimentali sono possibili, come abbiamo detto, è in ragione della stabilità delle leggi di natura. Ma ora noi comprendiamo che questa stabilità dev'essere sancita come un fatto indipendente dal pensiero, se vogliamo sfuggire efficacemente al tolemaismo contemporaneo. Si tratta di sancire che le leggi di natura derivano la loro stabilità fattuale da una proprietà della temporalità che è essa stessa assoluta, una proprietà del tempo indifferente alla nostra esistenza: ovvero, quella dell'intotalizzazione dei suoi possibili. Tutto ciò equivale ancora una volta a ribadire la portata speculativa delle matematiche, ma in una maniera differente rispetto a quelle già viste in precedenza: qui non si tratterebbe più di derivare la portata assoluta *benché* ipotetica di qualunque enunciato matematico, ma la portata assoluta *e stavolta incondizionatamente necessaria* di un teorema *particolare* – quello che consente di sostenere l'intotalizzazione del transfinito.

Ci troviamo dunque di fronte all'esigenza di una doppia assolutizzazione delle matematiche: l'assolutizzazione inerente al problema della diacronicità consiste nell'affermare che ogni enunciato matematico descrive un ente legittimamente contingente, ma suscettibile di esistere in un mondo dove l'uomo è assente – sia che questo ente si identifichi con un mondo, una legge o un oggetto. Si tratta quindi di un'assolutizzazione che possiamo definire *ontica*: essa riguarda degli enti possibili, contingenti, ma

che in quanto alla loro esistenza sono pensabili come indifferenti al pensiero. Ma l'assolutizzazione del non-Tutto cantoriano presuppone stavolta un'assolutizzazione *ontologica*, e non più *ontica*: si tratta infatti di enunciare qualcosa a proposito *della stessa struttura del possibile*, e non riguardo a questa o quella realtà possibile. Si tratta di affermare che il possibile *in quanto tale*, e non tale o talaltro ente possibile – deve *necessariamente* essere intotalizzabile. Si impone quindi che venga proposta una derivazione fattuale in grado di stabilire, stavolta, che anche se sono pensabili delle assiomatiche matematiche che rifiutino il transfinito, o l'impossibilità di un insieme di tutti gli insiemi, ciò non comporta comunque che il non-Tutto sia un possibile come altri. Ciò non deve significare che possono esistere certi mondi entro i quali i possibili sono totalizzabili, ed altri nei quali non lo sono. Si tratta di dimostrare, qui, che solo le teorie matematiche le quali ammettono il non-Tutto hanno una portata ontologica, mentre tutte le altre, ammettendo una certa pensabilità del Tutto, avrebbero solo una portata ontica – poiché la totalità della quale esse tratterebbero, o l'intotalità che esse non ammetterebbero, rivela il fatto che esse descrivono un ente totalizzabile, un mondo totalizzabile, ma non l'essere non totalizzabile dei mondi.

Ecco che la soluzione speculativa del problema di Kant dovrebbe passare attraverso una derivazione della portata assolutizzante delle matematiche in grado di risolvere *sia* il problema della diacronicità *sia* il problema di Hume. La soluzione del primo problema ha come condizione una soluzione speculativa del problema generale – senza il quale la scienza perde il suo senso intrinsecamente copernicano. La soluzione del secondo richiede una soluzione non-metafisica del problema generale – senza il quale la scienza si perde nei misteri della necessità reale. L'uno e l'altro richiedono dunque una soluzione fattuale del problema, nella misura in cui il fattuale si definisce come *lo spazio stesso* di una speculazione che escluda ogni metafisica.

Si osserverà che, così formulata, la questione resta oscura. Ma il nostro proposito, qui, non era quello di trattare della sua soluzione in quanto tale. Per noi si trattava solo di tentare di

persuadere il lettore che ritrovare la portata assolutizzante del pensiero è non solo possibile, ma urgente, tanto è divenuta abissale la separazione tra il copernicanesimo della scienza ed il tolemaismo della filosofia, quali che siano le forme del rifiuto di ammetterla, buone solo ad ottenere il risultato di alimentare tale separazione. Se il problema di Hume ha svegliato Kant dal suo sonno dogmatico, possiamo sperare che il problema dell'ancestralità ci risvegli dal nostro sonno correlazionale, impegnandoci a riconciliare pensiero ed assoluto.

[1]. La fine della cosmologia tolemaica non significa, come si dice spesso, che l'uomo si sarebbe sentito umiliato perché avrebbe smesso di crederci al centro del mondo, perché una siffatta posizione centrale della Terra veniva allora considerata abietta e non gloriosa all'interno del *Cosmos*, una specie di discarica sublunare dell'universo. Su questo argomento, *cfr.* Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Parigi 1999, p. 219. Lo sconvolgimento progressivamente indotto dalla matematizzazione della natura è dovuto piuttosto alla perdita di ogni punto di vista privilegiato, di ogni gerarchizzazione ontologica dei luoghi. L'uomo non può più investire il mondo del senso che gli permette di abitare il suo ambiente: il mondo fa a meno dell'uomo, l'uomo diventa "di troppo", come dice Sartre. Aggiungiamo che per galileismo intendiamo il movimento generale di matematizzazione della natura che ha avuto inizio con Galileo – non il pensiero di quest'ultimo in senso stretto, ancora compenetrato di platonismo e legato alla concezione del cosmo degli antichi. Su questi aspetti (matematizzazione della natura nell'era moderna e pensiero galileiano) i lavori di Alexandre Koyré rimangono indispensabili: *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973 (trad. parziale di Andrea Cavazzini, *Filosofia e storia delle scienze*, Mimesis, Milano 2003), e *From the Closed*

World to the Infinite Universe, John Hopkins Press, 1957 (trad. di Luca Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1970).

[2]. *Critica della ragion pura*, cit., p. 20 (AK, III, p. 12).

[3]. Su questo punto si veda ad esempio Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, cit., pp. 68-69.

[4]. “Centration” nell’originale francese [NdT].

[5]. Su questa perennizzazione husserliana dell’ego, si veda un testo del filosofo tedesco che risulta particolarmente significativo (poiché esibisce esplicitamente la riduzione tolemaica del galileismo della scienza, inerente ad ogni approccio correlazionale): *Rovesciamento della dottrina copernicana nell’interpretazione della corrente visione del mondo*, trad. di Guido Davide Neri, in “Aut Aut”, 245, 1991, pp. 17-18. In particolare, il passaggio concernente l’interpretazione fenomenologica dell’ipotesi di una distruzione di tutta la vita sulla Terra causata dalla caduta di un meteorite, p. 28-29. “Che senso possono avere le masse che sprofondano nello spazio, in uno spazio predisposto come assolutamente omogeneo e a priori, se viene cancellata la vita costituente? Anzi anche una simile cancellazione ha senso soltanto (se mai ne ha uno) come cancellazione della e nella soggettività costituente. L’Ego vive e precede ogni ente reale e possibile, l’ente inteso in ogni senso, sia reale che irreal. (...)”.

[6]. Stiamo naturalmente toccando (principalmente ma non esclusivamente) la concezione heideggeriana della temporalità. Aggiungiamo qui che il legame di Heidegger con la fenomenologia – legame mai completamente superato – sembra averlo limitato ad un “correlazionismo della finitudine” assai problematico, che fa del mondo e del rapporto-al-mondo, della natura e dell’uomo, dell’essere e del suo pastore, due termini essenzialmente indissociabili, votati a “sussistere” o (forse?) a “perire” insieme. Si può citare a tale proposito la seguente riflessione, piuttosto enigmatica e tuttavia eloquente: “Mi chiedo spesso – è da molto che rappresenta per me un problema importante – cosa sarebbe la natura senza l’uomo – non è necessario che essa risuoni in lui (*hindurchschwingen*) per riguadagnare la sua propria potenza?”.

Lettera dell'11 ottobre 1931 in *M. Heidegger, E. Blochmann, Briefwechsel 1918-1969*, a cura di Joachim W. Storck, a cura del Deutsches Literaturarchiv (DLA), Marbach am Neckar 1990, p. 44.

[7]. Queste analisi presentano indubbiamente delle similitudini con quelle, molto più sviluppate, che Paul Ricoeur propone nella prima sezione della quarta parte di *Tempo e racconto* (Jaca Book, Milano 1988, vol. III) intitolata "L'aporetica della temporalità". Tuttavia, il lettore che vorrà confrontarsi con questo testo constaterà facilmente da sé le principali differenze esistenti tra le sue prospettive (in particolare a proposito dell'interpretazione di Kant), la più cospicua delle quali è anche la più evidente: l'approccio di Ricoeur è aporetico, il nostro è speculativo.

[8]. "Catastrofe" che occorrerebbe indagare direttamente nell'opera di Kant, nella tensione che la prima *Critica* (1781) introduce nella comprensione della *Storia generale della natura e teoria del cielo* (1755), risalente al periodo precritico. La cosmogonia kantiana del 1755 presupponeva una storia del cosmo anteriore ad ogni possibile testimone – ad esclusione di Dio e dei suoi angeli. Ma Kant, una volta divenuto pensatore critico, come avrebbe potuto pensare la verità di una storia del genere, nel momento in cui Dio non è più un oggetto del sapere teorico? Affermare che questa verità diviene una semplice Idea regolatrice non risolve nulla, perché questa Idea ha per contenuto di senso un mondo che non ha alcun soggetto umano come testimone (le condizioni iniziali della materia al sorgere del mondo sono tali da non consentirlo, evidentemente). Questa idea, quindi, rimanda ad un avvenimento meccanico spazio-temporale senza un soggetto rispetto al quale questo spazio-tempo è la forma possibile di una intuizione, quindi ad un avvenimento sprovvisto di senso per la stessa critica; nello stesso tempo, tale idea contiene nel suo medesimo senso la presenza di un testimone eterno che le conferisce lo statuto di avvenimento correlazionale. Ma poiché questo testimone, a partire dal 1781, si pone fuori della portata di ogni conoscenza teorica, solo la ragione *pratica*, garante morale dell'esistenza di Dio – vale a dire, solo la *seconda Critica* – permette di dare ancora un senso alla cosmogonia. Descartes sosteneva che un matematico ateo non

avrebbe mai potuto essere autenticamente certo delle sue dimostrazioni: allo stesso modo, bisognerebbe dire che un astronomo kantiano che non avesse abbastanza moralità per credere in Dio sarebbe incapace di fondare la validità della sua scienza... Sui rapporti tra la *Critica* e la *Storia generale della natura*, cfr. P. Clavier, *Kant. Les idées cosmologiques*, PUF, Parigi 1997.

[9]. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, trad. di P. Carabellese, Laterza, Bari 1996, p. 13.

[10]. Per una contestazione del valore storico di tale dichiarazione, che non inficia la sua pertinenza filosofica, cfr. Michel Puech, *Kant et la Causalité*, Vrin, Parigi 1990.